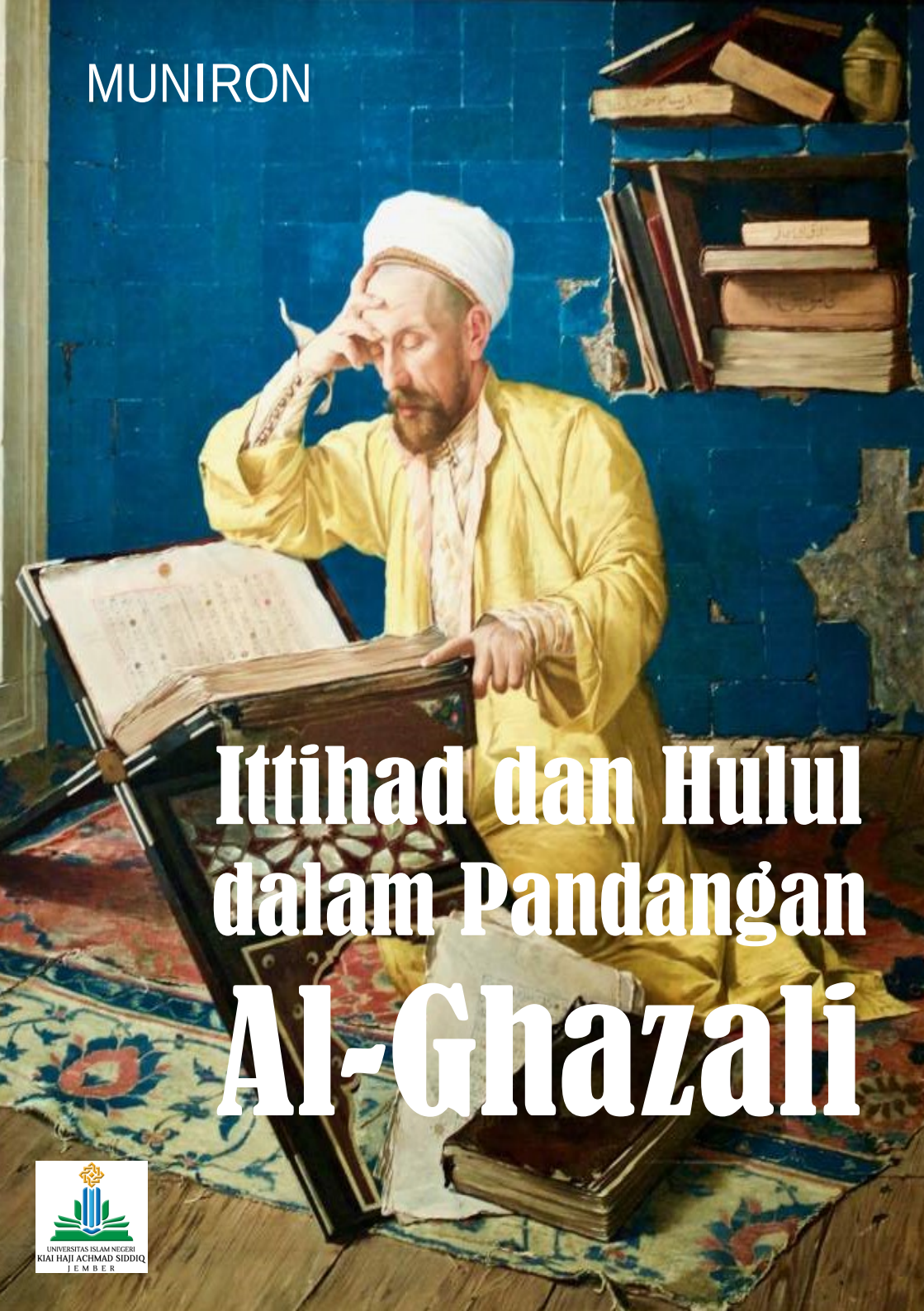
MUNIRON



Ittihad dan Hulul dalam Pandangan Al-Ghazali

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KH ACHMAD SIDDIQ

JEMBER

Dr. MUNIRON, M. Ag.

ITTIHAD &HULUL
dalam pandangan
AL-GHAZALI

ITTIHAD & HULUL
DALAM PANDANGAN AL-GHAZALI

Hak penerbitan ada pada STAIN Jember Press
Hak cipta dilindungi undang-undang
All rights reserved

Penulis:
Dr. Muniron, M.Ag.

Editor:
Dr. Ahidul Asror, M.Ag

Layout:
Imam Ashari

Cetakan I:
Agustus 2013

Foto Cover:
Internet

Penerbit:
STAIN Jember Press

Jl. Jumat Mangli 94 Mangli Jember
Tlp. 0331-487550 Fax. 0331-427005
e-mail: stainjember.press87@gmail.com

ISBN: 978-602-1640-22-7

Isi diluar tanggung jawab penerbit

PENGANTAR PENULIS

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah, karena hanya dengan pertolongan-Nya karya ilmiah dengan judul "Ittihad dan Hulul Dalam Pandangan al-Ghazali" ini bisa penulis selesaikan, meski melalui proses panjang yang sangat melelahkan. Sha-lawat dan salam semoga senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad saw sebagai *khatam al-anbiya' wa al-mursalin.*

Buku ini semula merupakan tesis penulis pada Program Pascasarjana IAIN Imam Bonjol Padang, Program Studi (Prodi) Kajian Islam (*Islamic Studies*), konsentrasi Pemikiran dalam Islam. Tentu saja keberhasilan penyelesaian karya ilmiah ini tidak lepas dari adanya bantuan dari berbagai pihak. Dan oleh karena itu tidak lupa penulis sampaikan terima kasih kepada semua pihak yang telah turut serta memberikan kontribusi dalam penulisan dan penyelesaian karya ilmiah ini, terutama Prof. Dr. H. Abdul Azis Dahlan dan Dr. Sirajuddin Zar, keduanya sebagai pembimbing. Terima kasih pula penulis sampaikan kepada Prof. Dr. H. Abdul Aziz Dahlan, sebagai Rektor IAIN Imam Bonjol Padang, dan Prof. Dr. H. Amir Syarifuddin, selaku Direktur Program Pascasarjana IAIN Imam Bonjol Padang.

Terima kasih sebesar-besarnya juga penulis sampaikan kepada Drs. H. Abd. Jabar Adlan, Rektor IAIN Sunan Ampel Surabaya, atas pemberian segala fasilitas kepada penulis untuk mengikuti dan menyelesaikan studi lanjut ke Program Pascasarjana (S2) IAIN Imam Bonjol Padang, sejak masuk hingga selesai. Dan terima kasih juga patut penulis sampaikan kepada Drs. H. Nizar Hasyim, Ketua IAIN Sunan Ampel Jember (kini STAIN Jember), atas pemberian izin dan motivasi serta fasilitas kepada penulis sehingga penulis diterima dan menyelesaikan studi di Program Pascasarjana IAIN Imam Bonjol Padang. Dan terima kasih juga kepada Drs. Saefuddin, saat itu sebagai Kajur Syari'ah IAIN Sunan Ampel Jember, dan seluruh dosen IAIN Sunan Ampel Jember, atas dorongan dan motivasinya sehingga penulis diterima dan menyele-saikan Program Magister (S2) pada Program Pascasarjana IAIN Imam Bonjol Padang.

Dan tidak kalah pentingnya penulis sampaikan terima kasih kepada Bapak Tajwit dan Ibu Nafisah, kedua orang penulis, atas dorongan dan motivasinya sehingga penulis mempu menyelesaikan studi lanjut pada Program Pascasarjana IAIN Imam Bonjol Padang. Dan juga terima kasih kepada istri tercitnta Bibit Maspufah, S.Ag., yang tiada henti-hentinya memberikan motivasi dan bantuan moril kepada penulis, sehingga terselesaikan studi lanjut pada Program Pascasarjana IAIN Imam Bonjol Padang.

Sebagai penutup, semoga karya ilmiah ini dapat mem-berikan manfaat bagi pengembangan tradisi akademik dan keilmuan islam, amin.

Jember, Juli 2013
Penulis,

Muniron

PENGANTAR
KETUA STAIN JEMBER

Sejatinya, perguruan tinggi bukan sekedar lembaga pelayanan pendidikan dan pengajaran, tetapi juga sebagai pusat penelitian dan pengabdian kepada masyarakat. STAIN Jember sebagai salah satu pusat kajian berbagai disiplin ilmu keislaman, selalu dituntut terus berupaya menghidupkan budaya akademis yang berkualitas bagi civitas akademikanya, terutama bagi para dosen dengan beragam latar belakang kompetensi yang dimiliki.

Setidaknya, ada dua parameter untuk menilai kualitas dosen. *Pertama,* produktivitas karya-karya ilmiah yang dihasilkan sesuai dengan latar belakang kompetensi keilmuan yang dimiliki. *Kedua,* apakah karya-karya tersebut mampu memberi pencerahan kepada publik --khususnya kepada para mahasiswa-, yang memuat ide energik, konsep cemerlang atau teori baru. Maka kehadiran buku ilmiah dalam segala jenisnya bagi dosen merupakan sebuah kenis-cayaan.

Buku yang ditulis Saudara Muniron ini setidaknya mencoba melacak pandangan al-Ghazali terhadap *ittihad* Abu Yazid al-Busthami dan *hulul* Abu Mansur al-Hallaj. Harus diakui bahwa

kajian tentang paham *ittihad*, *hulul* dan terutama menyangkut pandangan terhadap keduanya bukanlah merupakan topik pengamatan yang pertama tentang pemikiran al-Ghazali.

Meski banyak pemikiran al-Ghazali yang dikaji oleh para ahli, tetapi kajian khusus pandangannya terhadap paham *ittihad* al-Busthami dan *hulul* al-Hallaj belum pernah dilakukan. Pada umumnya, kajian ilmiah tentang al-Ghazali lebih terfokus pada pemikirannya di luar sufisime (tasawuf). Akibatnya, informasi yang dapat dipahami masih bersifat parsial dan kurang memuaskan. Dengan demikian, penulis buku ini menfokuskan pembahasannya tentang bagaimana pandangan al-Ghazali terhadap *ittihad* dan *hulul.*

Dan tentu saja, karya ini diharapkan akan memberikan kontribusi positif bagi masyarakat dan atau dunia akademik bersamaan dengan program GELARKU (Gerakan Lima Ratus Buku) yang dicanangkan STAIN Jember dalam lima tahun ke depan. Program GELARKU ini diorientasikan untuk meningkatkan iklim akademis di tengah-tengah tantangan besar tuntutan publik yang menginginkan "referensi intelektual" dalam menyikapi beragam problematika kehidupan masyarakat di masa-masa mendatang.

Untuk itu, dalam kesempatan ini, saya mengajak kepada seluruh warga kampus untuk memanfaatkan GELARKU ini sebagai pintu kreatifitas yang tiada henti dalam mengalirkan gagasan, pemikiran, dan ide-ide segar dan mencerdaskan untuk ikut memberikan kontribusi dalam pembangunan peradaban bangsa.

Kepada STAIN Jember Press, program GELARKU tahun pertama ini juga menjadi tantangan tersendiri dalam memberikan pelayanan prima kepada karya-karya tersebut agar dapat terwujud dengan tampilan buku yang menarik, *layout* yang cantik,

perwa-jahan yang elegan, dan mampu bersaing dengan buku-buku yang beredar di pasaran. Melalui karya-karya para dosen ini pula, STAIN Jember Press memiliki kesempatan untuk mengajak masya-rakat luas menjadikan karya tersebut sebagai salah satu refensi penting dalam kehidupan akademik pembacanya.

Akhir kata, inilah karya yang bisa disodorkan kepada masyarakat luas yang membaca buku ini sebagai bahan referensi, di samping literatur lain yang bersaing secara kompetitif dam alam yang semakin mengglobal ini. Selamat berkarya.

Jember, Agustus 2013
Ketua STAIN Jember

Prof. Dr. H. Babun Suharto, SE., MM

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS, iii
PENGANTAR KETUA STAIN JEMBER, v
DAFTAR ISI, ix

BAB 1
PENDAHULUAN, 1
A. Latar Belakang Masalah, 1
B. Fokus Penelitian, 7
C. Tujuan Penelitian, 8
D. Manfaat Penelitian, 8
E. Penelitian Terdahulu, 8
F. Metode Penelitian, 10
G. Metode Kajian, 12
H. Sistematika Pembahasan, 15

BAB 2
KONSEP ITTIHAD DALAM TASAWUF, 17
A. Sejarah Kemunculan Ittihad, 17
B. Al-Fana' dan al-Baqa', 23

C. Konsep Ittihad (The Miystical Union), 35

BAB 3
KONSEP HULUL DALAM TASAWUF, 43
A. Hulul Dalam Perspektif Historis, 43
B. Landasan Filosofis Hulul, 50
C. Konsep Hulul dalam Tasawuf, 55
D. Menyingkap Makna Ontologis Ana al-Haqq, 62

BAB 4
PANDANGAN AL-GHAZALI TEHADAP ITTIHAD DAN HULUL, 69
A. Kondisi Sosial-Religius dan Sosial-Pilitik Dunia Islam Zaman al-Ghazali, 69
B. Dialektika Intelektual-Spiritual Al-Ghazali dan Apresiasinya Terhadap Sufisme, 81
C. Batas Akhir Sufisme Menurut Al-Ghazali: Komparasi Ma'rifah dengan Ittihad dan Hulul, 106
D. Pandangan al-Ghazali terhadap Ittihad dan Hulul, 124

BAB 5
CATATAN PENUTUP, 151
A. Kesimpulan, 151
B. Saran dan Rekomendasi, 153

DAFTAR PUSTAKA, 155
TENTANG PENULIS, 165

1

PENDAHULUAN

A. LATAR BELAKANG MASALAH

Sebagai sebuah sistem ajaran keagamaan yang utuh dan lengkap, Islam secara ideal-normatif, sebagaimana pernah ditegaskan oleh Nurcholish Madjid,[1] memberikan tempat kepada jenis penghayatan keagamaan eksoterik (*zhahiri*, lahiri), dan sekaligus esoterik (*bathini*, batini) secara seimbang. Di dalam konteks ini, sufisme secara tipikal dalam lintasan sejarah pergumulan komunitas umat Islam pernah menjadi fenomena yang lebih merupakan suatu bentuk penghayatan keagamaan (Islam) dengan karakter yang lebih memberikan penekanan pada aspek esoterik

[1] Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban:Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), 91- 92. Lihat pula, Djohan Effendi (penyunting), *Sufisme dan Masa Depan Agama* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), 93.

ajaran Islam, meskipun tidak sampai membuang dan atau menghilangkan dimensinya yang bersifat eksoterik, dengan *al-qalb* (hati atau kalbu) dan atau *dzauq* (perasaan) sebagai instrumen khususnya.

Secara ideal-normatif, Islam memang menempatkan prinsip *equilibrium* (*tawazun,* keseimbangan) kedua jenis penghayatan tersebut, yakni eksoterik dan esoterik. Sungguhpun demikian, realitas sejarah telah menunjukkan bahwa penekanan terhadap salah satu dari dua bentuk penghayatan tersebut sulit dihindarkan, dan inilah yang kemudian memicu terjadinya polemik dan konflik berkepanjangan antara ulama' sufi dengan fuqaha' di satu pihak dan antara ulama' sufi dengan Mutakallimun (Teolog Muslim) pada pihak lain. Dan bahkan polemik dan konflik ini menjadi semakin menajam ketika mulai muncul paham *ittihad* oleh Abu Yazid al-Busthami dan hulul oleh Abu Mansur al-Hallaj (bentuk awal tasawuf falsafi), yang substansi doktrinal keduanya adalah mengajarkan paham "penyatuan" mahluk atau hamba (baca, sufi) dengan Tuhan.

Terhadap kedua tasawf falsafi awal tersebut, *ittihad* al-Busthami dan *hulul* al-Hallaj, para fuqaha' dan mutakallimun (Teolog Muslim) pada umumnya menjustifikasinya sebagai paham sesat dan menyimpang dan bahkan keluar dari akidah Islam.[2] Para fuqaha' menjustifikasi *ittihad* dan *hulul* sebagai paham yang sesat karena ajarannya, sebagaimana terepresentasikan melalui Abu Yazid al-Busthami dan al-Hallaj, cenderung sangat mengunggulkan dan mementingkan aspek esoterik (hakikat) ajaran Islam, sebaliknya mereka terkesan meremehkan dan bahkan meren-

[2]M.Zurkani Jahja, *Teologi Al-Ghazali: Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 51.

dahkan aspek eksoterik (fiqih) Islam.[3] Sementara itu, mutakallimun menjustifikasi *ittihad* dan *hulul* telah keluar dari akidah Islam karena ajaran tentang penyatuan makhluk (manusia) dengan Tuhan, yang oleh al-Busthami dan al-Hallaj sering diekspresikan melalui ungkapan-ungkapan ganjil (*syathahat*),[4] merupakan ajaran yang bertentangan dengan prinsip tauhid dalam Islam (Keesaan Tuhan). Klaim-klaim kebenaran semacam itulah, antara lain, yang kelakkemudian telah menghantarkan diri Abu Mansur al-Hallaj (w. 309 H), tokoh legendaris sufi falsafi (*hulul*), ke sebuah tiang gantungan hukuman mati.

Dampak lebih lanjut dari polemik dan konflik tersebut adalah berkembangnya *image* (kesan) "negatif" di kalangan umat Islam terhadap keberadaan sufisme umumnya, dan terhadap *ittihad* dan *hulul* khususnya. Sungguhpun demikian, fakta sejarah semacam itu belum dapat dijadikan sebagai argumen (bukti) memadai untuk menjustifikasi paham *ittihad* dan *hulul* telah sesat dan keluar dari akidah Islam. Terhadap buku ini, minimal ada dua alasan mendasar untuk mendukung keabsahannya: *pertama*, meskipun mayoritas fuqaha' dan mutakallimun yang hidup pada

---

[3] Abu Yazid al-Busthami, misalnya, dalam konteks ini pernah menyatakan: Sungguh orang yang tenggelam dalam kesibukan ibadah (formal)-sebagai diajarakan oleh fuqaha', mereka akan menjadi jauh dari ma' rifah. Lihat, Abdul Qadir Mahmud, *Al-Falsafah as-Shufiyyah fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1967), 311. Sementara itu, Abu Mansur al-Hallaj pernah menyatakan: "Orang yang sudah sampai pada puncak sufisme (tauhid) tidak berlaku atasnya segala ketentuan syari'at". Lihat, M. Chatib Quzwain, "Al-Ghazali dan Tasawuf" (makalah, 1995), 5. Dalam hal ini Quzwain mengutip dari *Akhbar al-Hallaj*, 73

[4] Diantara *syathahat* al-Busthami adalah: "Mahasuci Aku, Mahabesar Aku, Aku adalah Allah. Tiada Allah selain Aku, maka Sembahlah Aku". Sedangkan *syathahat* al-Hallaj yang paling terkenal adalah: *Ana al-Haqq*. Lihat Taufiq Thawil, *Usus al-Falsafah* (Kairo: Dar an-Nahdlah al-'Arabiyah, 1979), 364.

masa itu menjustifikasi dua paham tersebut telah sesat dan keluar dari akidah Islam, namun hal itu bukanlah merupakan kesepakatan u1ama:[5] dan *kedua*, persoalan dan polemik itu—termasuk di dalamnya adalah peristiwa hukuman mati atas diri al-Hallaj—tidak lepas dari adanya berbagai interes politis penguasa pada masa itu.[6] Karena itu, dalam kaitan ini urgen dan menarik sekali untuk diupayakan pemahaman secara proporsional terhadap paham *ittihad* dan *hulul* itu dengan melalui suatu penelitian ilmiah yang seirus dan memadai.

Dalam suasana yang kurang kondusif bagi keberadaan sufisme semacam itu, kemunculan al-Ghazali (450 H/1058 - 505 H/1111 M) memiliki arti penting dalam upaya pengembalian citra sufisme di kalanga komunitas umat Islam. Menyangkut hal ini, setidaknya terdapat dua kontribusi signifikan dari al-Ghazali terhadap sufisme, yaitu: *pertama*, melakukan rekonsiliasi antara

---

[5] Berkaitan dengan hal ini at-Taftazani menjelaskan adanya tiga jenis pandangan ulama di masa itu: *pertama*, sebagian sufi memvonisnya dengan tuduhan telah keluar dari akidah Islam; *kedua*, sebagian sufi berusaha menginterpretasikan ungkapan-ungkapan mereka sehingga seiring dengan syari'at; *ketiga*, sebagian sufi lainnya enggan membenikan komentar. Lihat, Abu al-Wafa' al-Ghanimi at-Taftazani, *Madkhal ila at-Tashawwuf al-Islami*, terjmh. Ahmad Rafi' Utsmani, (Bandung: Pustaka, 1985), 114.

[6] Pada tahun 297 H, atas fatwa Daud az-Zhahiri (faqih), al-Hallaj ditangkap dan dipenjarakan karena tuduhan menyebarkan paham sesat, namun ia berhasil melarikan diri. Kemudian dengan dalih yang senada, atas fatwa seorang hakim madzhab Maliki, yaitu Abu Amru pada tahun 301 H al-Hallaj herhasil ditangkap kembali. Akhirnya ia dijatuhi hukuman mati lewat tiang salib, dipotong kedua tangan dan kakinya, juga kepalanya, lalu mayatnya dibakar dan dibuang ke sungai Tigris. Sementara itu, ada tuduhan lain bahwa al-Hallaj menyebarkan paham Qaramithah, aliran yang menjadi musuh pemerintah di masa itu. Ia juga dituduh membentuk komplotan untuk menggulingkan penguasa yang sedang memerintah. Karena itu, ada dugaan kuat bahwa karena khawatir atas popularitas al-Hallaj, maka dia dijatuhi hukuman mati, lihat. *ibid*.

aspek eksoterik (lahir, syari'at) dengan esoterik (batin, hakikat) Islam; penyeimbangan dan pengintegrasian kedua aspek ajaran Islam tersebut; *kedua*, memberikan eksplanasi terhadap istilah-istilah yang dianggap "ganjil" dan bahkan memberikan pandangan-pandangan tertentu terhadap paham-paham ekstrim-eksklusif *ittihad* dan *hulul* yang kontroversial itu sebagai langkah pelurusan terhadapnya. Dampak positif dan kerja keras al-Ghazali ini bukan saja sufisme terkembalikan citranya sehingga dapat diterima kembali dengan mesra ke pangkuan umat Islam, lebih dari itu telah terjadi saling pendekatan (*reapproachiment*) antara ahli al-Syari'ah (*fuqaha'*) dengan ahli *al-haqiqah* (sufi); sebagian besar ulama' pada masa itu selain sebagai tokoh sufi sekaligus menjadi fuqaha' dan begitu pula sebaliknya.[7]

Sungguhpun al-Ghazali telah berhasil mengembalikan citra sufisme, namun menyangkut penjelasan dan pandangannya terhadap paham *ittihad* dan *hulul* tampaknya masih kabur, bahkan semacam ada kesan al-Ghazali memiliki sikap ambigu; di satu tempat, seolah-olah al-Ghazali menerima, dan atau bahkan mengapresiasi, *ittihad* dan *hulul*,[8] sebaliknya pada tempat yang lain seolah-olah al-Ghazali menolak *ittihad* dan *hulul*.[9] Dugaan adanya sikap ambiguitas tersebut menjadi semakin transparan ketika dalam kitab *al-Munqidz min al-Dlalal*, al-Ghazali mempergu-

[7] Memang rekonsiliasi antara aspek eksoterik dan esoterik itu sudah dirintis oleh al-Qusyairi dan al-Harawi, tetapi upaya rekonsiliasi itu harus benar-benar mencapai kesempurnaan di tangan al-Ghazali. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama' Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1995), 109.

[8] Al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, dalam Musthafa Muhammad Abu al-'Ala (ed.), *Al-Qushur al-'Awali* (Mesir: Maktabah al-Jundi, 1970), 197.

[9] Al-Gazali, *Al-Munqitz min ad-Dlalal* (Istambul: Hakekat Kitabefi, 1983), 33. Bandingkan dengan al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, V (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 29.

nakan istilah *al-fana' bi al-kulliyyah fi Allah*[10] (*fana'* secara total kepada Allah Swt), suatu istilah dalam sufisme sebagai prakondisi bagi *ittihad* dan *hulul*.

Berpangkal dari kekurang-jelasan tersebut kemudian terjadi beragam penilaian (pandangan) di kalangan para ahli terhadap jati diri al-Ghazali, terutama menyangkut pandangannya terhadap *ittihad* dan *hulul*—dan bahkan perbedaan penilaian itu kadangkala cenderung mengarah pada kontradiksi. Terkait dengan hal ini, M. Yasir Nasution, misalnya, mencoba melakukan spekulasi dengan mengemukakan dua pandangan alternatif, yaitu: *pertama*, al-Ghazali mungkin saja menolak *ittihad* dan *hulul*; *kedua*, dalam pengalaman spiritual kesufiannya ada kemungkinan al-Ghazali sendiri telah mnencapai derajat *ittihad* dan *hulul*, akan tetapi karena alasan-alasan tertentu dia enggan mengartikulasikan dan mengeksposnya kepada kalangan awam.[11]

Kenyataan semacam ini justru semakin menggoda dan merangsang timbulnya berbagai pertanyaan mendasar: Sebenarnya bagaimana pandangan al-Ghazali terhadap paham *ittihad* dan *hulul*. Jika dia menolak kedua paham tersebut, apakah ia bermaksud mengedepankan konsepsinya tersendiri dengan istiah *al-fana' bi al-kulliyyah fi Allah*, lalu bagaimana konsepsi yang ia maksudkan dengan istilah itu. Sebaliknya, jika ia menerima *ittihad* dan *hulul*, lalu identikkah kedua paham itu dengan istilah *al-fana' bi al-kulliyyah fi Allah*, dan jika memang demikian mengapa al-Ghazali menggunakan istilah semacam ini dan berbagai pertanyaan lainnya.

Dengan mencermati uraian tentang latar belakang tersebut, maka menjadi sangat urgen untuk dilakukan suatu kajian il-

[10] *Ibid*, 23

[11] M. Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali* (Jakarta: Rajawali Pers, 1988), 147.

miah terhadap karya monumental a-Ghazali, terutama sejumlah karyanya dalam bidang tasawuf. Bahkan lebih dari itu, penulisan semacamn ini hukan saja hanya dimaksudkan untuk dapat menangkap benang merah seputar pandangan al-Ghazali terhadap *ittihad* dan *hulul*, melainkan juga akan mampu memberikan solusi alternatif terhadap pandangan al-Ghazali atas *ittihad* dan *hulul* yang cenderung kontradiksi sebagaimnana telah dijelaskan di atas. Dengan kata lain, pengamatan tersebut merupakan prasyarat mutlak bagi tercapainya kejelasan dan pemecahan terhadap pandangan-pandangan sufisme al-Ghazali, sebab jika hanya kembali begitu saja kepada karya-karya sufismne al-Ghazali, tanpa melalui pengamatan ilmiah, maka hal itu tidak akan menghantarkan pada tujuan yang dimaksudkan, bahkan justru akan meningkatkan intensitas kekaburan dan kontradiksi itu.

Sejalan dengan uraian di atas maka peneliti tertarik untuk mengangkat judul penelitian ”Pandangan al-Ghazali terhadap *Ittihad* dan *Hulul*”.

B. FOKUS PENELITIAN

Mengingat suatu penelitian tidak dapat lepas dari adanya masalah, dan setiap maslah dalam pandangan masing-masing peneliti memiliki ruang lingkup dan jangkauan yang berbeda-beda, maka penting dirumuskan fokus penelitian. Beranjak dari uraian latar belakang masalah di atas, maka penelitian ini lebih difokuskan pada upaya pelacakan terhadap pandangan al-Ghazali terhadap *ittihad* Abu Yazid al-Busthami dan *hulul* Abu Mansur al-Hallaj. Dengan demikian, fokus penelitian yang diangkat sebagai kajian utama dalam penelitian ini adalah bagaimana pandangan al-Ghazali terhadap *ittihad* dan *hulul* ?.

C. TUJUAN PENELITIAN

Mengingat tujuan penelitian merupakan arah tentang yang akan dituju dalam suatu penelitian, maka redaksi tujuan penelitian mesti dirumuskan dengan redaksi yang jelas, tegas dan eksplisit,[12] dengan mengacu pada fokuls penelitian yang telah ditetapkan. Sejalan dengan latar belakang dan fokus penelitian yang telah ditetapkan, maka tujuan utama penelitian ini adalah untuk mengetahui dan sekaligus mendeskripsikan pandangan al-Ghazali terhadap *ittihad* Abu Yazid al-Busthami dan *hulul* Abu Mansur al-Hallaj.

D. MANFAAT PENELITIAN

Penelitian ini secara aksiologis diharapkan memberikan kontribusi dan manfaat semaksimal mungkin terhadap pihak-pihak yang terkait, baik manfaat yang bersifat teoritis maupun praktis. Secara teoritis, hasil penelitian ini dapat memperkaya khazanah intelektual umat Islam pada umumnya dan tasawuf khususnya. Adapun secara praktis, penelitian ini penting untuk dijadikan rujukan dan pegangan bagi umat Islam dalam memberikan sikap dan penilaian secara proporsional dan objektif terhadap *ittihad* Abu Yazid al-Busthami dan *hulul* Abu Mansur al-Hallaj, dan sekaligus menghilangkan kekaburan yang selama ini menyelimuti umat Islam.

E. DEFINISI OPERASIONAL

Agar judul penelitian ini dapat dipahami secara tepat, maka perlu dikalukan penjelasan makna konsep-konsep yang mendukung judul penelitian ini. Ada tiga konsep pokok yang mendu-

[12] Moh. Kasiram, *Metodologi Penelitian* (Malang: UIN Maliki Press, 2008), 235.

kung judul penelitian ini yaitu: pandangan al-Ghazali, *ittihad*, *hulul*. Hanya saja dari tiga konsep tersebut ada dua konsep yang penting untuk diberikan penjelasan dengan deskripsi secara lebih tegas, yaitu istilah *ittihad* dan *hulul*.

Secara bahasa, term *ittihad* dapat diartikan sehagai bentuk penyatuan (perpaduan) dua hal (berbeda), sehingga keberadaan keduanya menjadi satu.[13] Makna semacam ini tentu masih bersifat terlalu umum, karena itu penting dirujuk rumusan yang lebih khusus dan lebih tepat berikut yang disampaikan oleh HAR. Ghibb dan Kramer, *ittihad* adalah: *The name is given to the mystical union by which the creature in made one with Creator*[14], yaitu suatu nama yang diberikan pada model penyatuan secara mistik di mana makhluq (manusia) menyatu dengan Tuhan. Sejalan dengan pengertian rumusan ini Thomas Patrich Hughes menyatakan *ittihad* sebagai: *A term used by the sufi mystics for seeing the existence of all things visible as only existing in God*.[15] Terkait dengan kajian ini, *ittihad* yang dimaksudkan adalah model penyatuan ruh sufi pada ruh Tuhan dengan merujuk kepada ajaran Abu Yazid al-Busthami.

Selanjutnya sesuai dengan perbedaan sudut pandang kajian masing-masing ahli, ada berbagai pengertian istilah *hulul* yang telah dikemukakannya, yaitu: (l) *the substansial union of the body and soul*; (2) *indewelling of divine spirit in man*; (3) *inherence of accident in its substance*; (4) *the union of form with prime matter*;

---

[13] Syafiq Gharbal, *A1-Mausu'ah al-'Arabiyyah al-Muyassarah* (Mesir: ad-Dar al-Qaumiyyah, t.th.), 45.

[14] H.A.R. Ghibb dan J.H. Kramers, *Shorter and Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1961), 189.

[15] Patnich Hughes, *Dictionary of Islam* (New York: Cosmo Publication, 1982), 222.

dan (5) *the relation between a body and its p1ace*.[16] Terkait dengan kajian ini definisi kedua dipandang sebagai rumusan yang paling relevan, yaitu *indewelling of divine spirit in man* (ruh Tuhan menyatu ke dalam diri manusia). Rumusan ini. identik dengan pendapat Bernard Lewis dkk, yang secara "*the name of God creature*'.[17] Hanya saja, model penyatuan Tuhan kedalam diri manusia yang dimaksud adalah penyatuan nasut (*humanity*) Tuhan kedalam lahut (*devinity*) manusia sebagaimana yang telah dikemukakan oleh al-Hallaj.

Dengan demikian, lingkup kajian penelitian ini adalah konsep *ittihad* Abu Yazid al-Busthamni dan *hulul* Abu Mansur al-Hallaj, dan kemudia keduanya dipandang dari perspektif pemikiran mistis al-Ghazali. Dengan kata lain, penelitian ini melakukan rekonstruksi pandangan al-Ghazali terhap *ittihad* dan *hulul*, sebagaimana yang telah tergelar di dalam berbagai karya intelektual-spiritualnya.

F. KAJIAN TERDAHULU

Harus diakui bahwa kajian tentang paham *ittihad*, *hulul* dan terutama menyangkut pandangan terhadap keduanya bukanlah merupakan topik pengamatan yang pertama tentang pemikiran a1-Ghazali. Sebagai tokoh intelektual muslim, al-Ghazali dapat dikategorikan sebagai figur yang paling menarik perhatian para pengkaji ilmiah, dulu dan sekarang, baik dari kalangan Islam sendiri maupun orientalis. Sudah begitu banyak pemikiran al-Ghazali yang dikaji oleh para ahli, tetapi kajian khusus pandangannya terhadap paham *ittihad* al-Busthami dan *hulul* al-Hallaj belum per-

[16] M. Saeed Sheikh, *A Dictionary of Muslim Philosophy* (Lahore: Institut of Islam Culture, 1976), 47.

[17] Lewis et. al, *The Encyclopaedia of Islam* III (Leiden: E.J. Bnill, 1971), 571.

nah dilakukan. Pada umunya, kajian ilmiah tentang al-Ghazali yang sudah ada lebih terfokuskan pada pemikirannya di luar sufisine (tasawuf). Dan jika sudah ada, kajian tentang tasawufnya itu, khususnya yang menyangkut pandangan al-Ghazali terhadap paham *ittihad* dan *hulul*, biasanya hanya disinggung secara sepintas, sebagai pelengkap atau suplemen terhadap topik inti dalam kajian itu. Akibatnya, inforimasi yang dapat dipahami dan kajian semacam itu masih bersifat parsial dan kurang memuaskan.

Buku tentang *Manusia Menurut al-Ghazali* yang ditulis oleh M. Yasir Nasution, diterbitkan oleh Rajawali Pers Jakarta pada tahun 1988, ternyata kajiannya lebih menekankan pada pemikiran al-Ghazali di seputar konsepsinya tentang manusia. Memang pada bagian akhir buku tersebut, penulis telah menyinggung sepintas tasawuf al-Ghazali dan pandangannya terhadap paham *ittihad*. Tetapi, karena kajiannya itu hanya bersifat sepintas, yang tentu tidak didukung oleh data yang lengkap, maka infomnasi yang dapat diperoleh darinya cenderung masih bersifat hipotetis dan sangat spekulatif.

Begitu pula buku tentang "*Manhaj al-Bahts al-Ma'rifah*" oleh Victor Said Basil, yang kemudian diterjemahkan oleh Ahmadi Thaha, diterbitkan Pustaka Panji Mas Jakarta pada tahun 1990, ternyata kajiannya hanya terfokuskan pada ma'rifah al-Ghazali secara umum, yaitu mencakup ma'rifah dalam lingkup teologi, filsafat dan tasawufnya. Tapi anehnya, penulis buku ini sama sekali tidak menyinggung bagaimana pandangan al-Ghazali terhadap *ittihad* dan *hulul,* padahal topik ini sangat erat kaitannya dengan konsep ma'rifah sehingga patut disinggung di dalamnya.

Sementara itu, buku lain yang berjudul "*Spiritualisasi Islam*" yang ditulis oleh Yahya Jaya, diterbitkan CV. Ruhana Jakarta pada tahun 1994, kajiannya lebih menekankan pada upaya pelaca-

kan pemikiran al-Ghazali dibidang psikologi, khusus yang tersirat dalam kitab *Ihya' 'Ulumuddin* salah satu kitab tasawuf al-Ghazali. Dan penulisan semacam ini tentu tidak akan diperoleh informasi lengkap tentang sistem tasawuf al-Ghazali, lebih-lebih menyangkut pandangannya terhadap *ittihad* dan *hulul*. Karena, di samping *Ihya' 'Ulumuddin* hanya merupakan salah satu karya sufismenya, juga pendeskripsian pandangan al-Ghazali terhadap *ittihad* dan *hulul* bukan menjadi tujuan dalam penulisan karya itu.

Berbeda dengan sejumlah penelitian yang telah ada tentang al-Ghazali, penelitian ini lebih difokuskan terhadap pandangan al-Ghazali terhadap *ittihad* Abu Yazid al-Busthami dan *hulul* Abu Mansur al-Hallaj. Titik tekan atas pandangan al-Ghazali terhadap *ittihad* dan *hulul* itu yang menjadi titik beda dengan sejumlah penelitian yang talah ada tentang al-Ghazali. Memang sudah ada sejumlah penelitian tentang al-Ghazali, namun yang secara khusus mengambil fokus tentang pandangannya terhadap *ittihad* dan *hulul* belum pernah dilakukan, dan karenanya informasi yang muncul tentangnya masih sangat parsial dan kadangkala saling kontradiksi. Meskipun demikian informasi-informasi terkait dari sejumlah penelitian yang telah ada tersebut sangat bermanfaat bagi peneliti sebagai bahan kelengkapan untuk memotret secara lebih tajam menyangkut pandangan al-Ghazali terhadap *ittihad* dan *hulul*.

G. METODE KAJIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif model studi tokoh jenis penelitian kepustakaan (*library research*).[18] Jika

[18] Yakni, serangkaian kegiatan yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka, membaca dan mencatat serta mengolah atau menganalisis bahan penelitian. Lihat, Mestika Zed, Metode Penelitian Kepustakaan (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004), 3.

mengacu kepada uraian dan teori kategorisasi Noeng Muhajir yang melakukan pembedaan studi (penelitian) kepustakaan atas dua macam, yakni studi (penelitian) kepustakaan dengan model olahan uji kebermaknaan empirik di lapangan dan studi (penelitian) kepustakaan yang lebih menekankan pada model olahan filosofik-teoritik daripada uji empirik di lapangan,[19] maka penelitian ini lebih merupakan studi (penelitian) kepustakaan model olahan filosofik dan teoritik dengan tanpa dilakukan uji kebermaknaan empirik di lapangan.

Sesuai dengan karakter dasar penelitian kepustakaan (murni, pen),[20] maka penelitian ini sepenuhnya hanya mengambil *setting* perpustakaan sebagai tempat penelitian dengan objek penelitiannya berupa bahan-bahan kepustakaan.[21] Dengan demikian, sumber data penelitian ini sepenuhnya berupa bahan-bahan kepustakaan atau dokumen dalam berbagai ragam dan bentuk, terutama buku dan kitab serta jurnal ilmiah. Sumber data penelitian ini diklasifikasikan atas sumber-sumber primer (*primary resources*) dan sumber-sumber sekunder (*scondary resources*). Sesuai fokus dan tujuan penelitian yang telah ditetapkan, sumber data primer penelitian ini adalah karya-karya orisinil al-Ghazali bidang tasawuf utamnya, dan juga bidang lain yang terkait dengannya. Sumber data primernya adalah kitab *Al-Munqidz min*

---

[19] Noeng Muhajir, *Metode Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), 296.

[20] Penelitian kepustakaan (*library research*), di lihat dari segi tempat penelitian, biasanya diperhadapkan dengan penelitian lapangan (*field research*). Dan terminologi penelitian kepustakaan "murni" di sini penulis pergunakan untuk melakukan pembedaan dengan penelitian model gabungan antara penelitian kepustakaan dan penelitian lapangan yang biasanya dilakukan dalam bentuk aplikasi konsep-teoritis di lapangan.

[21] M. Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kuantitatif* (Jakarta: Prenada Media, 2005), 46.

ad-Dlalal, al-Maqshad al-Asna: *Syarh Asma' Allah al-Husna, Jawahir al-Qur'an*, *Ihya' 'Ulum ad-Din*, *Raudlah at-Thalibin wa 'Umdah as-Salikin*, *Misykah al-Anwar, Tahafut al-Falasifah, Faishal at-Tafriqah, Kimia Sa'adah, al-Qisthash al-Mustaqim* dan *Maqashid al-Falasifah*. Sedang sumber sekundernya adalah buku atau kitab, jurnal ilmiah, kamus dan sebagainya, yang ditulis oleh tokoh selain al-Ghazali, khusus yang memuat informasi tentang *ittihad*, *hulul*, atau yang terkait dengannya dan lebih-lebih yang mermuat pandangan al-Ghazali terhadap *ittihad* dan *hulul*.

Mengingat penelitian kepustakaan jenis studi tokoh ini sumber datanya berupa bahan kepustakaan atau dokumen, maka langkah pertama dalam penelitian ini adalah "inventarisasi sumber data",[22] yaitu pengumpulan bahan pustaka yang relevan dengan topik penelitian. Dan oleh karena itu maka teknik pengumpulan data dilakukan melalui penelaahan terhada naskah atau studi dokumenter. Dengan kata lain, terhadap sumber data berupa bahan pustaka atau dokumen tersebut, baik sumber primer maupun sekunder, dilakukan telaah dan penghimpunan data, identifikasi dan klasifikasi serta pencatatan semua informasi yang memiliki kaitan dan relevansi dengan tema penelitian. Setelah data terhimpun, selanjutnya dianalisis dengan metode analisis kritis,[23] yang kemudian berujung pada penarikan kesim-

[22] Anton Bekker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penulisan Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 73.

[23] Metode mi merupakan pengembangan lebih lanjut dari metode deskriptif, sehingga ada yang menyebutnya sebagai metode deskriptif analitis. Namun, karena istilah yang terakhir itu cenderung kurang menonjolkan aspek kritis yang justru sangat penting dalam pengembangan sintesis, maka lehih tepat digunakan istilah analisis kritis, sebagai perpendekan dari istilah deskniptif analitis kritis. Lihat Jujun S. Suriasumantri, "Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan dan Keagamaan; Mencari Paradigma Kebersaman", (Makalah Simposium: lAIN Syahid Jakarta, 1992), 6-7.

pulan melalui alur pikir logika induksi dan deduksi,[24] sehingga dapat diketahi dan dideskripsikan secara jelas pandangan al-Ghazali terhadap *ittihad* dan *hulul*. Dijelaskan oleh Jujun S. Suriasumantri,[25] langkah-langkah analisis kritis meliputi:

1. Mendeskripsikan gagasan primer yang menjadi focus penelitian.
2. Membahas atau memberikan penafsiran terhadap gagasan primer.
3. Melakukan kritik atas gagasan primer yang sudah ditafsirkan.
4. Melakukan studi analitik terhadap serangkaian gagasan primer.
5. Melakukan penyimpulan sebagai hasil penelitian.

H. SISTEMATIKA PEMBAHASAN

Untuk memberikan gambaran atau deskripsi secara komprehensif dan sekaligus integratif keseluruhan bagian dalam penelitian ini , maka sistematika penulisan dan pembahasannya disusun sebagai berikut:

Bab I sebagai pendahuluan. Sesuai dengan redaksi judulnya, maka bab pertama ini memuat uraian tentang pendahuluan dengan lingkup sebagai berikut: latar belakang masalah, fokus penelitian, tujuan penelitian, manfaat penelitian, definisi operasional, kajian terdahulu, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab II konsep *ittihad* dalam tasawuf. Sebagai kelanjutan dari bab pertama, bab kedua ini memuat uraian deskriptif yang bersifat konseptual-teoritis mengenai *ittihad*. Mula-mula diurai-

[24] Jujun S. Suriasumantri, *FiJsafat Ilmu* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993), 45.

[25] Jujun, *Penulisan,* 8-11.

kan tentang sejarah kemunculan faham *ittihad*, kemudian dilanjutkan dengan uraian konseptual mengenai *al-fana'* dan *al-baqa'* dan diakahiri dengan uraian tentan konsep *ittihad* Abu Yazid al-Busthami.

Bab III tentang konsep *hulul* dalam tasawuf. Mirip dengan struktur bahasan pada bab kedua, bab ketiga ini berisi uraian teoritis-konseptual tentang seluk-beluk *hulul* dalam tasawuf dengan tata urutan sebagai berikut: sejarah kemunculan *hulul,* landasan filosofis *hulul*, konsep *hulul* dalam tasawuf, dan kemudian diakhiri dengan penyingkapan makna ontologis *Ana al-Haqq*.

Bab IV adalah sebagai bab inti yang berisikan paparan dan analisis data tentang pandangan al-Ghazali terhadap *ittihad* dan *hulu1.* Untuk memberikan gambaran tentang pandangan al-Ghazali terhadap *ittihad* dan *hulul*, secara urut bab ini memuat uraian : kondisi sosial-keagamaan dan sosial-politik dunia Islam zaman al-Ghazali, dialektika intelektual-spiritual al-Ghazali dan apresiasinya terhadap sufisme, batas akhir atau puncak sufisme menurut al-Ghazali: komparasi ma'rifah dengan *ittihad* dan *hulul*, dan terakhir pandangan al-Ghazali terhadap *ittihad* dan *hulul*.

Bab V merupakan penutup. Sebagai bagian paling akhir dari karya ilmiah ini, bab ini memuat rumusan kesimpulan hasil penelitian, dan saran-saran penulis sebagai rekomentasi.

2

KONSEP ITTIHAD DALAM TASAWUF

A. ITTIHAD DALAM PERSPEKTIF HISTORIS

Hasil pemetaan sejarah perkembangan tasawuf (*sufisme*), baik yang dilakukan oleh para orientalis maupun intelektual muslim, menunjukkan bahwa abad pertama dan kedua Hijriah merupakan fase asketisme (kezuhudan),[1] sebuah fase yang merupa-

[1] Setidaknya ada empat karakteristik yang menandai ekesistensi asketisme pada abad pertama dan kedua Hijriah, yaitu: (1) praktek asketisme lebih bersifat eskapisme dan eksklusifisme, meskipun tidak secara total, demi meraih kebahagiaan yang bersifat eskatologis (akhirat) dan terbebas dari sengatan panas api neraka. Kemunculan sikap ini merupakan reaksi balik terhadap kondisi sosial-politik dan sosial-religius umat islam yang timpang pada masa itu; (2) corak asketisme adalah praksis, tanpa atau belum diikuti oleh pemunculan konsep-konsep tertentu dalam sufisme yang ber-

kan embrio (cikal-bakal) sufisme (tasawuf). Kehidupan asketik dalam Islam tidak identik dengan praktek kerahiban (kependetaan), karena para tokoh asketik Muslim seperti al-Hasan al-Bashri (w. 185 H) tidak sampai meninggalkan (mengingkari) kehidupan duniawi secara total. Dalam kaitan ini, para asketis Muslim lebih cenderung pada upaya-upaya pembebasan dan penghambaan nafsu duniawi yang dapat menghalangi kedekatan dirinya dengan Tuhan. Sebagai cikal-bakal sufisme, selain dilatari oleh kuatnya semangat kezuhudan dan ibadah, asketisme dalam tradisi sufisme juga dimotivasi oleh semangat dan upaya penyucian diri lahir-batin, hanya saja pada dekade itu belum dilakukan upaya penyusunan konsep-konsep sufisme yang bersifat teoritis.

Selanjutnya, permulaan abad ketiga Hijriah merupakan masa transisi atau peralihan dari periode kezuhudan (*asketisme*) kepada sufisme (tasawuf).[2] Pada abad pertama dan kedua Hijriah

---

sifat teoritis. Dengan kata lain, asketisine lebih mengarah pada tujuan moral; (3) semula asketisme lebih didorong oleh rasa takut (*khauf*), tetapi kemudian di penghujung abad kedua Hijriah, sebagaimana dirintis oleh Rabi'ah Adawiah, lebih dimotivasi oleh perasaan cinta kepada Allah (*hubb ila Allah* (4) sebagian asketis di akhir abad kedua Hijriah -khususnya Rabi'ah dan asketis Khurasan, sudah ditandai oleh analisis yang sifatnya sederhana, sehingga mereka dipandang sebagai cikal-bakal para sufi (belum disebut sufi). Lihat, at-Taftazani, *Tasawuf dari Zaman ke Zamani*, terjemah oleh Ahmad Rafi' Utsmani (Bandung: Pustaka, 1985), 89-90

[2] Dengan pijakan pendapat al-Qusyairi dan Ibn Khaldun, at-Taftazani menegaskan bahwa istiliah *tashwawuf* sebenarnya sudah muncul sebelum tahun 200 Hijriah, hanya saja penyebarannya secara lebih populer baru terjadi pada abad ketiga Hijriah. Berkata al-Hamadzani: "Fada masa lalu dan kurun-kurun yang telah lewat, para penempuh jalan Tuhan (*salik* belum mengenal istilah tasawuf", sufi sendiri merupakan suatu istilah yang baru terkenal pada abad ketiga Hijriah. Berkenaan dengan ini, at-Taftazani menyebutkan adanya lima karakteristik umum bagi tasawuf, sehingga abad ketiga Hijriah dapat dinyatakan sebagai rintisan (permulaan) sufisme, yaitu:

belum dilakukan suatu kajian yang melahirkan konsep-konsep tertentu dalam sufisme, maka permulaan abad ketiga Hijriah merupakan rintisan konseptualisasi tasawuf dalam berbagai dimensinya. Dengan mempergunakan unsur-unsur budaya asing yang mempengaruhinya, para tokoh sufi menyusun konsep-konsep, prinsip-prinsip teoritis yang menyangkut konsep-konsep tersebut, aturan-aturan praktis sehubungan dengan tarikatnya, serta simbul-simbul khusus dalam sufisme. Fenomena sejarah semacam ini bukan saja terjadi di sepanjang abad ketiga Hijriah, melainkan terus mengalami penyempurnaan hingga abad keempat Hijriah. Realitas sejarah yang demikian inilah yang tampaknya mendasari pernyataan ahli yang mengatakan bahwa "pada abad ketiga dan keempat Hijriah, eksistensi tasawuf sudah sempurna unsur-unsurnya".[3]

Di antara konsep sufisme yang muncul pada abad ketiga Hijriah dan mempunyai peran signifikan terhadap perkembangan tasawuf pada abad-abad berikutnya adalah ma'rifah,[4] yang

---

(1) memiliki nilai-nilai moral; (2) pemenuhan *fana'* ke dalam realitas Tuhan; (3) pengetahuan intuitif yang bersifat langsung; (4) timbulnya kebahagiaan sebagai karunia Allah dalam diri sufi karena tercapainya *maqam* (*station*) tertentu; dan (5) penggunaan simbul-simbul tertentu. Lihat, at-Taftazani, *Tasawuf*, 4-5. Lihat pula Muh. Zayid, Nashil Nashshar dan Musa Wahbah, *Al-Mausu 'ah al-Falsafiyyah al- 'Arabiyyah,* Juz I (tk.: Ma' had al-Imna' al-'Arabi, 1988), 258-259.

[3] At-Taftazani, *ibid*., 92. Muhammad 'Uqail ibn Ali al-Mahdi, *Madkhal ila at-Tashaww'uf al-Islam* (Kairo:Dar al-Hadits,1993), 50-51.

[4] Di kalangan para ahli terdapat perbedaan mengenai pemposisian ma'rifah (*gnosis*) Al-Junaid, misalnya, memposisikan sebagai *maqam,* sementara al-Qusyairi memposisikannya sebagai sebuah *hal.* Lebih dari itu, di kalangan mereka juga terjadi perbedaan pendapat dalam menempatkan ma'rifah dalam hubungannya dengan *mahabbah*. Al-Ghazali, dalam *Ihya 'Ulum ad-Di*n menjelaskan bahwa ma'rifah datang sebelum mahabbah. Sedangkan al-Kalabadzi, dalam *Ta'arruf li Madzhab Ahl at-Tashawwuf,* berpen-

secara historis diformulasikan pertama kali oleh Dzu an-Nun al-Mishri.[5] Lebih dari itu, Dzu an-Nun al-Mishri juga menyusun konsep-konsep teoritis tentang perjalanan sufi untuk menuju ma'rifah yang kemudian secara teknis dalam tasawuf dikenal sebagai *maqamat* (*stations*) dan *ahwal.*[6] Dalam bentuknya sebagai usaha atau kreasi manusiawi *salik* (sufi), ma'rifah disebut sebagai *maqam,* sedangkan dalam bentuk tidak diusahakan atau bukan kreasi manusiawi (sebagai limpahan atau karunia Tuhan) ma'rifah dikategorikan sebagai *hal*, sehingga dalam tasawuf

---

dapat sebaliknya, serta ada sebagian sufi lagi yang memandangnya sebagai dua saudara kembar. Lihat Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta:Bulan Bintang, 1973), 75.

[5] Nama lengkapnya Abu Faiz bin Ibrahim al-Mishri. Ia lahir pada 180 H / 796 M di Akhmim, sebuah daerah di kawasan Mesir Selatan. Kemudian ia meninggal pada 245 H di Jiza, sebuah daerah yang terletak di dekat Kairo. A.J. Arberry, *Muslim, Saints and Mystics*, terjmh. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1994), 111. The Sufi Path 8: Journey to God, in God, with God, by God (Kuala Lumpur: AS. Noordeen, 1992), 61.

[6] Istilah *maqamat*, yang secara bahasa merupakan bentuk jama' dari kata *maqam*, merupakan *isim makan* dari *qama-yaqumu,* pada hakikatnya adalah jalan ruhani berjenjang sifatnya--yang mesti dilalui oleh penempuh .jaian kesufian (*salik*). Sementara itu, istilah *ahwal,* bentuk jama' *taktsir* dan *hal*, lebih merujuk pada kondisi mental yang dianugerahkan Tuhan kepada sufi. Di kalangan sufi tidak ada kesepakatan mengenai jumlah dan urutan *maqamat* dan *ahwal*, meskipun mereka telah sepakat atas taubat sebagai *maqam* urutan pertama yang mesti dilalui para *salik*. Berkaitan dengan itu, al-Hujwiri membenikan klasifikasi sebagai berikut: (1) *maqamat* lebih merujuk pada keberadaan *salik* dan dipenuhinya berbagai kewajiban di dalamnya, sedangkan *ahwal* lebih merupakan anugerah atau karunia Tuhan ke dalam diri *salik*; (2) orientasi *maqamat* adalah jalan *salik* dan kemajuannya di medan juang, sedangkan *ahwal* menunjuk pada rahmat Tuhan; (3) *maqam* termasuk kategori tindakan kongkrit, sedangkan *ahwal* merupakan kondisi mental yang bersifat abstrak. Lihat al-Hujwiri, *Kasyful Mahjub,* terjemah Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W.M. (Bandung: Mizan, 1993), 242

dikenal adanya ungkapan *"al-maqamat makasib wa al-ahwal mawahib".*[7] Dan bersamaan dengan itu, muncul keyakinan di kalangan tokoh sufi bahwa pengetahuan yang benar hanya yang diperoleh melalui alat *al-qalb* (kalbu, intuisi)[8] dan *dzauq* (perasaan), dan pengetahuan yang diperoleh melalui cara semacam ini nilainya lebih tinggi dari "*ilmu*" yang perolehanya melalui rasio (nalar).[9] Klaim kebenaran semacam inilah yang kemudian secara historis memicu polemik berkepanjangan antara sufi dengan fuqaha' di satu pihak dan antara sufi dengan *mutakallimun* (Teolog Muslim) pada pihak lain.

Erat kaitannya dengan ma'rifah yang diformulasikan oleh Dzu an-Nun al-Mishri, di kalangan sufi juga muncul faham "*fana*". Menyangkut fana' ini ada dua kecenderungan dan corak tasawuf di kalangan umat Islam, yaitu: *pertama*, tasawuf akhlaki (amali) yakni tasawuf yang cenderung memadukan aspek eksoterik (*syari'ah*) dengan esoterik (*haqiqah*) Islam di satu pihak, dan tidak sampai beralih pada paham-paham yang tampaknya bertentangan dengan tauhid di lain pihak, sekalipun hanya sebatas dalam bentuk ungkapan lahiriah. Secara praktis, tasawuf akhlaki-amali bermula dari praktek kezuhudan (*amaliyyah*) tasawuf (dan amal *nazhar*), dan berakhir pada penciptaan tasawuf sebagai il-

---

[7] At-Thusi, *Al-Luma'* (t.k: al-Kutub al-Haditsah, 1960), 65.

[8] Berkaitan dengan alat ma'rifah, al-Qusyaini menyebutkan tiga nama, yaitu *qalb*, *ruh* dan *sirr*. Ketiga instrumen itu saling berkaitan satu dengan lainnya; *sirr* sebagai iristrumen untuk *ma'rifah* pada Tuhan, berada dalam *ruh* yang merupakan instrumen untuk mencintai Tuhan, berada dalam *qalb*; dan *qalb* merupakan instrumen untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan. Lihat al-Qusyairi, *Ar-Risalah al-Qusyairiyah II*, diedit oleh Abdul Qadir Mahmud (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1974), 48.

[9] M. Sherif, *History of Muslim Philosophy* (Pakistan: Otto Harrossowitz, 1963), 340.

mu dengan dasar-dasar praktisnya).[10] Sungguhpun sejak abad ketiga dan keempat Hijriah sudah muncul banyak tokoh dan penulis tasawuf akhlaki,[11] namun puncak kesempurnaannya baru terjadi pada abad kelima Hijriah, yaitu di tangan al-Ghazali. Berkaitan dengan ini, at-Taftazani, setelah melakukan kajian terhadap sejumlah karya tasawuf al-Ghazali, menyimpulkan, "al-Ghazali telah berhasil mendeskripsikan secara jelas jalan menuju Tuhan sejak permulaan dalam bentuk latihan jiwa, lalu menempuh fase pencapaian ruhaniah dalam bentuk *maqamat* (*stations*) dan *ahwal,* yang kemudian akhirnya sampai pada *fana'*, tauhid, dan *sa'adah* (kebahagiaan)".[12]

Kedua, tasawuf falsafi yakni, jenis tasawuf yang cenderung membaurkan diri dengan filsafat metafisika. Bermula dari praktek zuhud, lalu tasawuf ('*amal* dan *nazhar*) dan berakhir pada filsafat, yaitu menjelaskannya dengan menggunakan teori-teori

---

[10] 'Uqail, *Madkhal* , 43.

[11] Diantara tokoh tasawuf akhlaki abad ketiga Hijriah adalah Haris al-Muhasibi (165-243 H), Sirri as-Saqati (w. 251 H) dan Abu Sa'id al-Kharraj (w. 286 H). Melalui karyanya yang berjudui *ar-Ri'ayah li Huquq Allah*, *al-Washaya, at-Tawahhum* dan *fashl fi al-Mahabbah*, al-Muhasibi banyak mengkaji dan mengajarkan tentang disiplin diri (*muhasabah*, zuhud, *maut* dan hari pembalasan, serta cinta kepada Tuhan, dengan menggunakan pendekatan psikologis. Sementara itu, Abu al-Qasim al-Junaid (w. 289 H) dapat dipandang sebagai tokoh paling populer dan mendalam pada kajian-nya tentang *fana'* dan tauhid. Selanjutnya, pada abad keempat Hijriah muncul tiga penulis tasawuf akhlaki, yaitu Abu Nasr at-Thusi (w. 378 H) telah menulis kitab *al-Luma',* al-Makki (w. 386 H) menulis kitab *Qut al-Qulub dan* Al-Kalabadzi menulis *at-Ta'aruf li Mazhab Ahl at-Tashawwwuf*. Kemudian abad kelima Hijriah muncul al-Qusyairi (376-446 H), al-Harawi (396-481 H) dan terakhir al-Ghazali. Lihat Tim Penyusun Ensiklopedi Islam, *Enstktopedi Islam V* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), 83-85.

[12] *Ibid*, 85. Lihat, At-Taftazani, *Tasawuf*, 166. Bandingkan dengan Abu Zayid, Nashi Nashshar dan Musa Wahbah, *Al-Mausu'ah,* 263. Lihat pula 'Uqail, *Madkhal*., 51.

dan ungkapan-ungkapan filsafat dari sumber yang beraneka ragam.[13] Bagi tasawuf falsafi, kondisi *fana'* merupakan titik tolak menuju "penyatuan" hamba dengan Tuhan. Dengan kata lain, ketika salik telah mencapai derajat *fana'* kemudian ia tidak langsung kembali ke kondisi normal sebagai yang dikehendaki tasawuf akhlaki, melainkan justru meningkat pada penyatuan dengan Tuhan yang menurut Abu Yazid al-Busthami,[14] mengambil bentuk *ittihad* (*the mystical union*), dan menurut al-Hallaj penyatuan itu mengambil bentuk *hulul.* Jika eksistensi tasawuf akhlaki (*'amali*) telah mencapai puncak kesempurnaanya di tangan al-Ghazali, maka tasawuf falsafi mencapai puncaknya pada abad ke-7 H di tangan Ibnu 'Arabi dengan *wahdah al-wujud*-nya.

B. AL-FANA' DAN AL-BAQA'

Dalam tradisi sufisme, *fana'* (*annihilation*) dan *baqa'* (*continuance*) menempati posisi sangat signifikan. Mengingat begitu signifikan posisi fana' dalam tasawuf, sampai Ahmad Sirhindi,[15]

---

[13] Di antara sumber filsafat yang ungkapan dan teorinya diadopsi oieh tasawuf falsafi adalah filsafat Yunani, Persia, Hindu-Budha dan Masehi. Lihat, Muhammad Uqail bin 'Ali al-Mahdi, *Dirasah fi at-Tashawwuf al-Falsafi al-Islami* (Kairo: Dar al-Hadits, 1993), 16.

[14] Al-Busthami, yang nama lengkapnya Abu Yazid Thaifur ibn 'Isa ibn Sarusyan, lahir di Bistham, sebuah desa dari propinsi Qumus di Persia Barat Laut. Dia meninggal pada tahun 364 H / 877 M dalam usia 73 tahun. Kakeknya, Sarusyan, adalah seorang penganut agama Majusi (Zoroaster), yang kemudian masuk Islam. Dia punya dua saudara, Adam dan Ali. Dua saudaranya tersebut memang terkenal *zahid* dan *'abid*, namun kezuhudan al-Bushtami justru lebih dikenal diabanding dua saudaranya itu. Lihat A.J. Arberry, *Muslim*, 127-128.

[15] Ahmad Sirhindi (971 H/1564 M-1034 H/1624 M) adalah seorang tokoh sufi dan pembaharu Islam, sehingga para pengagumnya menyebut dengan istilah *mujaddid alf al-tsani* (pembaharu masa seribu tahun kedua). Dia, yang juga menjadi khalifah tarekat Naqsyabandiyah, lebih dikenal kare-

seorang tokoh sufi dan pembaharu Islam dari India, menempatkan *fana'* sebagai "esensi' tasawuf (Mistisisme Islam).[16] Sementara itu sejalan dengan ini, at-Taftazani di samping menempatkan *fana'* sebagai salah satu unsur "mutlak" yang mesti ada dalam tasawuf,[17] dia juga memandangnya sebagai media uji coba bagi para sufi.[18] Hal ini lebih dikarenakan, lanjut at-Taftazani, keberadaan *fana'* di satu sisi boleh jadi kelak akan dapat meningkatkan derajat kematangan spiritual (ruhaniah) seorang sufi, dan pada sisi lain kadangkala dapat pula menggelincirkannya.

Secara historis, kajian konseptual tentang *fana'* (dan juga *baqa'*) sudah dirintis sejak abad ketiga Hijriah. Para pengkaji tasawuf pada umumnya mengapresiasi Abu Yazid al-Busthami, seorang tokoh tasawuf falsafi, sebagai penggagas pertama *fana'*

---

na pembaruannya dalam bidang tarekat, yang paling kontroversial adalah penolakannya terhadap *wahdah al-wujud*, doktrin "kesatuan wujud" yang merupakan elemen pokok ajaran Ibn 'Arabi, sebaliknya dia memunculkan doktrin *wahdah as-syuhud* (kesatuan penyaksian), Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992), 52-59. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama' Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1995), 126-127.

[16] Berpijak dari definisi tasawuf yang ada, Ahmad Sirhindi melihat adanya tiga kecenderungan pokok: (1) tasawuf didefinisikan sebagai perilaku batin dan jiwa seseorang. Definisi semacam ini, kata Sirhindi, membaurkan antara kesalehan sufi dengan zahid (asketis) di satu pihak, dan antara cara hidup sufi (*thariqah al-walayah*) dengan Rasul (*thariqah an-nubuwwah*); (2) tasawuf adalah upaya untuk mencapai ma'rifah (*gnosis*). Definisi ini, menurut Sirhindi, belumlah tepat benar, meski ma'rifat merupakan bentuk yang dominan dalam sufisme; (3) tasawuf sebagai pencerapan pengalaman *fana'* dan *baqa'*, dan definisi inilah yang dinilai paling sempurna oleh A. Sirhindi. Lihat, Muhammad Abdul Haq Anshari, *Sufism and Shari'a Study of Shah Sirhindi, Effort to Reform Sufism* (London: The Islamic Foundation, 1986), 313-317.

[17] At-Taftazani, *Tasawuf* 4-5.

[18] *Ibid,* 109.

dalam dunia tasawuf.[19] Dalam konteks ini, setidaknya terdapat dua indikator penting yang layak dan sering diangkat sebagai bukti dan argumen untuk mengapresiasi Abu Yazid al-Busthami sebagai penggagas *fana'* dan *baqa'* dalam dunia tasawuf. *Pertama*, eksplanasi konseptual al-Busthami mengenai zuhud (*asketik*), di mana dia memposisikan jenis zuhud kepada Allah Swt,[20] satu kategori zuhud yang dinilai identik dengan *fana'*, sebagai yang paling tinggi tingkatannya; dan *kedua*, ungkapan-ungkapan mistik (*syathahat*) yang dipergunakan oleh Abu Yazid al-Busthami untuk mengekspresikan pengalaman spiritual kesufiannya, yang secara eksplisit atau pun implisit, mengindikasikan penghayatan ke-*fana'*-annya. Diantara ungkapan mistik Abu Yazid al-Busthami itu adalah ;

أعرفه بي حتى فنيت ثم عرفته فحييت[21]

Artinya: *"Aku tahu Tuhanku melalui diriku hingga aku Fana.' Kemudian dengan fana' itu aku tahu pada-Nya melalui diri-Nya, maka akupun hidup".*

---

[19] R.A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism* (Delhi: Indarah-i Adabiyat-i Delli, 1976), 14. Lihat pula dalam *The Mystics of Islam* (London: Roudledge dan Kegan Paul, 1974), 23. Abu al-'Ala 'Afifi, *Fi at-Tashawwuf al-Islami* (Kairo: Lajnah at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa an-Nasyr, 1969), 22-23.

[20] Dalam kaitan ini al-Busthami mengklasifikasikan zuhud atas tiga tingkatan: zuhud terhadap dunia, zuhud terhadap akhirat, dan zuhud terhadap selain Allah. Lihat Ibrahim Basyuni, *Nasy'ah at-Tashawwuf al-IsLam* (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t.), 155.

[21] Tentang interpretasi terhadap ungkapan tersebut sebagai pengalaman *fana'*. Lihat, misalnya, Musthafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf* (Surabaya: Bina limu, 1991), 236. Lihat pula Nasution, *Falsafah*, 81.

جنني بي فمت ثم جنني به فعشت فقلت الجنون بي فناء والجنون بك بقاء[٢٢]

Artinya: *"Ia membuat aku gila pada diriku sehingga aku mati, kemudian Ia membuat aku gila pada-Nya, dan akupun hidup, aku berkata: Gila pada diriku merupakan fana' dan gila pada diri-Mu adalah baqa'.*

Kedua ungkapan mistis Abu Yazid al-Busthami tersebut, secara eksplisit, jelas menunjukkan pengalaman *fana'*-nya dan sekaligus kemudian diikuti oleh *baqa'*. Lebih dari itu, dua ungkapan mistik tersebut menunjukkan bahwa *fana'* merupakan prakondisi yang langsung diikuti oleh *baqa'* dan atau sebaliknya *baqa'* merupakan implikasi langsung dari *fana'*. Sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Qayyim, *fana'* dan *baqa'* merupakan dua sisi yang berbeda untuk menunjuk hakikat yang satu (sama), *wajhani li haqiqah wahidah.*[23] Itulah sebabnya, *fana'* dan *baqa'* dalam sufisme dipandang sebagai dua saudara kembar, dianalogikan bagaikan keberadaan ma'rifah dengan mahabbah, yang keduanya senantiasa disebut secara bersamaan.[24] Di dalam literatur-literatur tasawuf sering disebutkan bahwa orang yang mengalami *fana'* dari kejahilan (ketidak-tahuan) akan diikuti *baqa'* berupa kemunculan ilmu dalam dirinya; orang yang *fana'* dari maksiat akan *baqa'* berupa kemunculan takwa dalam dirinya; orang yang *fana'* dari kejahatan akan *baqa'* berupa kebaikan dalam dirinya dan seterusnya. Dengan demikian, jika sesuatu hilang (lenyap) dari diri sufi, maka akan muncul sesuatu yang lain sebagai gantinya. Hilang kejahilan akan timbul ilmu, hilang maksiat akan tim-

[22] *Ibid.*

[23] Basyuni, *Nasy'ah*, 238-239.

[24] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya II* (Jakarta: UI Press, 1979), 83.

bul takwa, dan hilang sifat tercela akan muncul sifat terpuji.

Sebagai dua saudara kembar, *fana'* dan *baqa'* diartikulasikan dengan menggunakan preposisi tertentu. *Fana'* yang secara harfiah berarti lenyap dan hancur diartikulasikan dengan preposisi *'an*, hingga menjadi *fana' 'an*, berarti kosong dari sesuatu, melupakan, atau tidak menyadari sesuatu. Sedangkan b*aqa'*, yang secara harfiah berarti tetap dan tinggal, biasanya diartikulasikan dengan preposisi *bi*, sehingga menjadi *baqa' bi,* artinya diisi dengan sesuatu, hidup atau bersama sesuatu.[25] *Fana'* dikonotasikan sebagai *nafy* (negatif), sedangkan *baqa'* dikonotasikan sebagai *itsbat* (positif),[26] sehingga bertemu di dalamnya dua hal yakni yang positif (*baqa'*) dan yang bersifat negatif (*fana'*).

Mengenai pengertian *fana'*, secara ontologis, ada beragam pemaknaan yang berkembang dalam dunia sufisme. Jika dirujuk tipologi yang disampaikan oleh R.A. Nicholson, maka ditemukan adanya tiga kategori *fana'*, yaitu: (1) *fana'* moral, yakni sirnanya sifat-sifat tercela, dan implikasinya timbul (*baqa'*) sifat-sifat terpuji; (2) *fana'* jasmani, yakni sirnanya kesadaran sufi terhadap segala materi di alam sekelilingnya karena kesadarannya terfokus dalam penghayatan sifat-sifat Tuhan; dan (3) *fana'* ruhani (*fana' 'an nafs*), yakni sirnanya kesadaran sufi terhadap dirinya sendiri.[27] Agaknya, ketiga kategori *fana'* tersebut bersifat hirarkhis (gradual), sehingga *fana'* moral menjadi prasyarat bagi *fana'* jasmani, dan begitu pula *fana'* jasmani merupakan prasyarat bagi *fana'* ru-

---

[25] Ansari, *Sufism*, 33. Meski demikian, masih ada preposisi lain yang dipergunakan oleh tokoh sufi tertentu. Ibn 'Arabi, misalnya, untuk menyebut *baqa'* dengan menggunakan preposisi *"fi"*. Lihat, A.F. Afifi, *FiLsafat Mistis Ibn 'Arabi* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989), 187.

[26] Basyuni, *Nasy'ah,* 238-239.

[27] Nicholson, *The Mystics*, 60. Lihat pula Simuh, *Tasawwuf dan Perkembangannya dalam IsLam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 105.

hani. Dengan perkataan lain, *fana' 'an nafs* baru akan terjadi atau tercapai setelah sufi mencapai *fana'* jasmani, dan tentu sebelumnya telah juga mengalami *fana'* moral.

Dari tiga kategori *fana'* tersebut, ternyata hanya *fana' 'an nafs* yang merupakan—meminjam istilah Ahmad Sirhindi—esensi sufisme.[28] Lebih dari itu, *fana' 'an nafs* menempati posisi sebagai "pintu gerbang" menuju "penyatuan" hamba dengan Tuhan (*ittihad*), tentu dalam pandangan para tokoh tasawuf falsafi-ittihad, atau setidaknya mereka yang mengakui eksistensi tasawuf falsafi dengan ittihad sebagai puncaknnya. Istilah *fana' 'an nafs*, yang secara lafzhi berarti kehancuran (kesirnaan) diri (jiwa), sekali-kali tidaklah menunjuk kepada makna hakiki (riil), tetapi lebih merupakan "penghayatan psikologis" (*syu'ur*),[29] karenanya bersifat majazi (*figuratif*). Dengan perkataan lain, istilah *fana' 'an nafs* sama sekali tidak mengandung pengertian lenyapnya atau hancurnya diri sufi sehingga menjadi tiada, melainkan hanya menunjuk pada lenyapnya perasaan dan kesadaran sufi atas dirinya sendiri, sebagai terepresentasi dalam ungkapan *al-fana' fana' syuhudi la wujudi* (*fana'* itu adalah kelenyapan penyaksian, bukan kelenyapan wujud).[30]

Pada saat terjadi *fana' 'an nafs*, sesungguhnya dimensi kemanusiaan (*basyariyah*) diri sufi masih tetap ada, hanya saja pada saat demikian itu sufi sudah tidak lagi menyadarinya. Dan bahkan, ketika *fana' 'an nafs* itu sudah mencapai puncaknya (*fana' al-fana'*), maka bukan saja sufi tidak menyadari terhadap dirinya sendiri, lebih dari itu kesadaran sufi terhadap *fana' 'an nafs* itu

[28] Ansari, *Sufism,* 33.

[29] Abdul Mun'im al-Hafini, *Al-Mu'jam al-Fatsafi* (Kairo: Dar al Farqiyyah, 1990), 244. Lihat pula Basyuni, *Nasy'ah*, 239.

[30] Lihat Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Madarij as-Salikin I* (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), 80.

sendiri juga menjadi lenyap,[31] karena kesadarannya terfokus dan terserap ke dalam realitas yang lebih tinggi serba Tuhan. Kondisi psikologis-spiritual semacam inilah, dalam tradisi sufisme, biasa dikenal dengan istilah "*al-fana' 'an al-nafs wa al-baqa' bi Allah*",[32] kesadaran terhadap diri sendiri lenyap dan timbullah kesadaran terhadap realitas yang lebih tinggi yakni Tuhan. Relevan dengan ini, as-Sarraj pernah menyampaikan bahwa aspek *basyariyyah* (kemanusiaan) itu tidak akan pernah lenyap dari diri manusia (sufi), sebagaimana keberadaan warna hitam tidak akan pernah lenyap esensinya, dan begitu pula keberadaan warna putih. Unsur *basyariyyah* itu hanya akan mengalami perubahan dengan cahaya-cahaya hakikat (kebenaran) dari Tuhan".[33] Berkata al-Hujwiri, "sesungguhnya *fana'*-nya kehendak hamba ke dalam kehendak Tuhan bukanlah berarti *fana'*-nya wujud hamba ke dalam wujud Tuhan".[34] Bahkan dalam kaitan ini, secara lebih tegas al-Qusyairi pernah menyatakan:

> Jika dikatakan bahwa sang sufi telah *fana'* dari dirinya sendiri dan semua makhluk, maka sebenarnya dirinya tetap saja ada dan makhluk lain pun juga masih tetap ada. Akan tetapi, ia tidak mengetahui lagi tentang mereka dan dirinya, dan dia tanpa perasaan dan khabar. Jadi, dirinya masih tetap ada, demikian pula makhluk yang lain, tetapi dia tidak menyadari lagi terhadap dirinya sendiri dan semua makhluk, dan dia tidak merasakan lagi dirinya dan semua makhluk.[35]

---

[31] Al-Qusyairi, *Ar-Risalah*. jilid. I, 231. Lihat pula Simuh, *Tasawuf*, 106-107.

[32] Harun Nasution, dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, diedit oleh Budhy Munawar-Rachman (Jakarta: Paramadina, 1995), 171.

[33] Basyuni, *Nasy'ah*, 238.

[34] Ibid.

[35] Al-Qusyairi, *Ar-Risalah II*, 37. Lihat pula Simuh, *Tasawuf,* 106-107.

Sebagai bentuk penghayatan ruhani (spiritual), keberadaan *fana' 'an nafs* mempunyai derajat dan kualitas yang bertingkat-tingkat. Sebagaimana disampaikan oleh al-Qusyairi, secara berurutan, mula-mula sang sufi mengalami *fana'* atas dirinya sendiri dan sifat-sifat pribadinya lantaran kesadarannya terfokus kepada penghayatan terhadap sifat-sifat Tuhan; kemudian meningkat dia mengalami *fana'* dari sifat-sifat Tuhan dikarenakan meningkat lagi mata batinnya mulai menyaksikan (*musyahadah*) terhadap keindahan Tuhan; dan kemudian akhirnya sang sufi mencapai *fana' al-fana'* (puncak ke-*fana'*-an).[36] Ketika tercapai puncak ke-*fana'*-an (*fana' al-fana'*), pada saat itu sufi tidak saja hanya kehilangan kesadarannya terhadap dirinya sendiri, dan juga kesadaran atas sifat-sifat Tuhan, tetapi lebih dari itu semua pada saat itu sang sufi tidak menyadari lagi terhadap ke-*fana'*-an yang tengah dialaminya.

Untuk dapat mencapai derajat *fana' 'an nafs* tentu saja mutlak dilakukan berbagai usaha spiritual secara sungguh-sungguh (*riyadlah*) dalam jangka waktu yang relatif panjang. Menyibukkan diri secara maksimal dengan tiada henti senantiasa mengingat kebesaran Allah Swt dan menyucikan hati dari selain-Nya adalah merupakan hal yang mutlak dan penting untuk mencapai derajat *fana' 'an nafs*.[37] Sehubungan dengan ini, Abu Yazid al-Busthami sendiri, misalnya, baru merasa mencapai derajat *fana' 'an nafs* dalam pelaksanaan ibadah haji, ketika dia sudah melak-

---

[36] Teks asli dari tiga tingkatan *fana'* yang dikemukakan al-Qusyairi adalah:

فالأول فناءه عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق ثم فناءه عن صفات الحق بشهود الحق ثم فناءه عن شهود فناءه باستهلاكه في وجود الحق

Lihat, Al-Qusyairi,*Ar-Risalah II*, 231.

[37] Al-Hafini, *Al-Mu'jam,* 18-19.

sanakan ibadah haji yang ketiga kalinya, sebagaimana dia sampaikan melalui sebuah riwayat berikut ini:

> Aku pergi ke Makkah dan melihat sebuah rumah berdiri tersendiri, aku berkata: "Hajiku tidak diterima karena aku melihat banyak batu semacam itu". Kemudian aku pergi haji lagi, dan aku melihat rumah dan sekaligus juga Tuhan rumah itu. Maka, aku berkata: "Ini masih bukan pengesaan (tauhid) yang hakiki". Kemudian aku pergi lagi yang ketiga kalinya dan aku hanya melihat Tuhannya rumah itu. Suara dalam hatiku berbisik: "Wahai Bayazid! jika engkau tidak melihat dirimu sendiri, engkau tidak akan menjadi musyrik walaupun engkau melihat seluruh jagad raya. Karena engkau masih melihat dirimu sendiri, engkau adalah seorang musyrik, walaupun engkau buta terhadap seluruh jagad raya". Maka aku bertaubat lagi, dan taubatku yang kali ini adalah bertaubat dari memandang (menyadari) wujudku sendiri.38

Selain kutipan tersebut dapat dipahami sebagai proses perjuangan Abu Yazid al-Busthami dalam mencapai derajat *fana' 'an nafs*, sekaligus kutipan itu menunjukkan betapa erat hubungan antara *fana' 'an nafs* dengan ketauhidan, sehingga selama dalam ibadah haji itu al-Busthami mata batinnya masih menyaksikan (menyadari) sesuatu selain Allah Swt, maka pada saat itu derajat *fana' 'an nafs*, dan sekaligus tauhid hakiki, belumlah dicapainya. Mengingat, kesirnaan segala realitas selain Allah Swt dari kesadaran spiritual atau pandangan batin sufi adalah merupakan substansi dari *fana' 'an nafs,*[39] sebagai terungkap dalam ungkapan *al-fani la yara illa al-haqq* (orang yang fana' tidak akan melihat ke-

[38] Al-Hujwiri, *Kasyful*, 107.
[39] Al-Hafini, *Al-Mu'jam*, 244-245.

cuali pada Tuhan).[40] Hal demikian inilah tampaknya yang oleh para tokoh sufi diapresiasi sebagai "tauhid kelompok khusus", yang menurut al-Junaidi,[41] adalah merupakan "buah" ke-*fana'*-an sufi terhadap dirinya sendiri dan seluruh makhluk.

Dalam tradisi sufisme, *fana' an nafs* merupakan kondisi mental-spiritual yang bersifat insidental (sementara), tidak bersifat permanen (tetap atau terus menerus). Mengingat kalau kondisi spiritual semacam itu bersifat permanen (tetap dan terus-menerus), maka sufi dalam kehidupan kesehariannya akan bersikap ekslusif mengabaikan kewajiban agama, baik yang bersifat horisontal maupun vertikal. Dalam konteks ini, al-Kalabadzi pernah menegaskan bahwa "al-Busthami, as-Syibli, dan tokoh sufi besar lainnya, senantiasa berada dalam kondisi sadar ketika waktu shalat tiba".[42] Sejalan dengan hal ini, R.A. Nicholson juga pernah menyampaikan pernyataan: "Abu Yazid al-Busthami senantiasa mengalami mabuk kepayang hingga waktu shalat tiba. Dan ketika waktu shalat sudah tiba, al-Bustahmi kembali sadar dan melaksanakan shalat. Seusai melakukan shalat, jika masih berkehendak, al-Busthami kembali kepada kondisi *fana' 'an nafs*".[43]

Fenoemana historis para sufi falsafi semacam itu, di samping membuktikan komitmen sufi, tentu termasuk al-Busthami, terhadap pelaksanaan kewajiban syari'at, dan hal ini sekaligus sebagai bantahan terhadap isu-isu tipikal yang berkembang selama ini yang cenderung mendiskreditkan sufi (khususnya sufi falsafi),

---

[40] Muhammad al-'Afifi, *Fi at-Tashawwuf: Hayatuh wa Suluk* (Kairo: al-Nahdlah al-Amanah li Syu'un al-Mathali' al-Amiriyyah, 1979), 39.

[41] At-Taftazani, *Tasawuf,* 111.

[42] Abu Bakar al-Kalabadzi, *At-Ta'aruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf* (Kairo: Maktabah al-Kulliyyah al-Azhariyyah, 1969), 147.

[43] Nicholson, *The Mystics,* 62.

dengan klaim dan tuduhan sebagai kelompok sufi yang cenderung mengabaikan kewajiban syari'at Islam.

Di sepanjang sejarah tasawuf, dan bahkan hingga sekarang, masih sering diperdebatkan tentang orisinalitas *fana'*[44] sebagai bersumber dari Islam. Sebagian ahli menolak orisinalitas *fana'* sebagai bersumber dari doktrin Islam, dan mereka secara intensif berusaha menunjukkan bukti-bukti empirik dan historis. Bagi kelompok pertama ini, *fana'* pada umumnya dianggap bukan orisinil dari Islam melainkan sebagai budaya asing-Hindu, yang kemudian diadopsi dan diadaptasi ke dalam dunia intelektual Islam. Sejalan dengan ini, Abdul Qadir Mahmud, misalnya, menemukan adanya persamaan doktrinal antara *fana'* dengan *dhyana* dan *semedhi* dalam tradisi agama Hindu; yang disebutkan pertama identik dengan *muraqabah* (meditasi) dan yang disebutkan kedua lebih identik dengan *fana'* itu sendiri, sehingga Mahmud berkesimpulan bahwa *fana'* bukan orisinil bersumber dari ajaran Islam melainkan lebih berasal dari budaya asing Hindu.[44] Masih sejalan dengan pandangan ini, sebagian tokoh lain mengidentikkan *fana'* dengan nirwana, dan *baqa'* dengan moksa dalam ajaran Budha.[45] Sementara itu, kelompok kedua yakni para tokoh yang berpandangan sebaliknya mengklaim bahwa *fana'* sebagai ajaran tasawuf yang orisinil dan memang bersumber dari doktrin Islam, dan kemudian mereka berusaha mengemukan dalil-dalil

[44] Polemik semacam ini sebenarnya timbul dalam skap yang lebih luas tasawuf pada umumnya. Konklusi yang umum dimunculkan adalah bahwa tasawuf bersumber dari doktrin Islam, hanya saja tidak lepas dari pengaruh budaya asing yang sudah ada sebelumnya. Nasution, *Falasafah*, 58-61.

[45] Abdul Qadir Mahmud, *Al-Falsafah as-Shufiyyah fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1967), 309.

naql sebagai landasan legitimasinya.[46]

Menyangkut perdebatan klasik tersebut, sebenarnya sudah disampaikan berbagai solusi alternatif. R. A. Nicholson, misalnya, secara ontologis telah menunjukkan perbedaan mendasar yang inheren pada konsep *fana' 'an nafs* dalam sufisme dengan "nirwana" dalam ajaran Hindu. Kedua istilah itu, sebagaimana dijelaskan oleh RA. Nicholson, memang sama-sama mengandung makna atau pengertian "pelenyapan" individualitas, hanya saja istilah "nirwana" berhenti pada pelenyapan nafsu (keinginan menikmati materi) semata, sedangkan *fana' an nafs* dalan tradisi sufisme senantiasa diikuti oleh *baqa'* yakni hidup dalam kesatuan dengan Tuhan.

Sungguhpun demikian, RA. Nicholson tidak serta merta menolak kemungkinan adanya pengaruh budaya asing, utamanya budaya Hindu-Budha, terhadap konsep *fana'* khususnya dan sufisme pada umumnya. Bahkan, dalam hal ini Nicholson telah berhasil membuktikan bahwa al-Busthami telah menerima ajaran *fana' 'an nafs* itu dari seorang gurunya, yaitu Abu Ali dari Sind.[47] Sementara itu, para ahli lain, baik dari kalangan internal orang muslim sendiri maupun dari kalangan eksktkernal-orientalis, yang mengklaim bahwa *fana' 'an nafs* orisinal bersumber dari doktrin Islam, terus berusaha semakin memperkokoh dengan dasar-dasar ajaran Islam, baik melalui al-Quran, hadis, maupun atsar sahabat. A1-Qusyairi, misalnya,[48] melakukan legitimasi *fana' 'an nafs* dalam tasawuf dengan salah firman Tuhan yang terdapat dalam ayat al-Qur'an: "Maka tatkala wanita-wanita itu melihatnya, mereka kagum kepada keelokan rupanya dan mere-

[46] Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrin*, diterjemhkann oleh Azyumardi Azra (Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1984), 16.

[47] Nicholson, *The Mystics,* 18-19. Lihat Pula Simuh, *Tasawuf,* 141.

[48] Lihat at-Taftazani, *Tasawuf,* 10-49.

ka melukai (jari-jari) tangannya sendiri".[49] Sementara itu Musthafa al-Halimi mencoba melegitimasi *fana' 'an nafs* dengan sebuah hadits Nabi saw, di mana pada suatu saat Rasulullah Saw bertanya kepada A'isyah "siapa Muhammad itu?"[50] Sementara itu, Martin Lings berusaha merujukkan bukti-bukti fana' dan sekaligus *baqa'* dengan firman Tuhan dalam ayat al-Qur'an: "segala yang ada di bumi ini *fana'* dan yang tetap kekal hanyalah wajah Tuhanmu dalam keagungan dan kemuliaan-Nya".[51]

Memperhatikan uraian perdebatan tersebut, kirabya dapat dikatakan bahwa keberadaan *fana' an-nafs* dalam tradisi tasawuf atau sufesme menjadi semakin jelas. Ajaran *fana 'an nafs* dalam tasawuf adalah memang benar-benar memiliki pijakan dalam doktrin Islam sehingga mesti dikatakan sebagai bersumber dari ajaran Islam. Namun demikian harus teap dikatakan bahwa pengaruh budaya asing, terita,a bidaya Hindu dan Budha, terhadapnya tidak mungkin diingkari. Hanya saja, sebagaimana dijelaskan Burckhardt, pengaruh itu hanyalah terbatas pada aspek-aspek luarnya saja. Tenoemana semacam ini, menurut HAR. Ghibb,[52] adalah wajar-wajar saja, karena pada hakikatnya memang tidak pernah ada sebuah gerakan pemikiran yang sepi dari pengaruh budaya yang terlebih dulu sudah mapan.

C. KONSEP ITTIHAD (THE MYSTICAL UNION)

Ittihad (*the mystical union*) secara historis dapat dikatakan sebagai bentuk tasawuf falsafi yang paling awal. Sebagaimana telah terpetakan dalam sejarah tasawuf, pemikiran tasawuf fal-

[49] Lihat Qs. Yusuf, 12: 31.

[50] Teks lengkap hadis yang dimaksudkan lihat, Basyuni, *Nasy'ah*, 236.

[51] Lihat Qs. ar-Rahman, 55: 26-27.

[52] HAR. Ghibb, *Modern Trend in Islam*, terjemah Machsun Husein (Jakarta: Rajawali Press, 1993), 1.

safi baru muncul sesudah para sufi (sunni) menetapkan puncak penghayatan spiritual dengan istilah ma'rifah.[53] Oleh karena itu sungguh sangat beralasan kalau kemudian *ittihad* diposisikan setelah ma'rifah, baik menyangkut sejarah kemunculannya maupun derajat atau kualitas kedekatannya dengan Tuhan. Dengan posisinya yang semacam ini, dalam konteks tasawuf falsafi sangat wajar kalau kemudian Abdul Qadir Mahmud[54] memposisikan *ittihad* sebagai muqaddimah bagi *hulul* Abu Mansur al-Hallaj dan *wahdah al-wujud* Ibn 'Arabi. Dan dalam kapasitasnya sebagai tasawuf falsafi periode awal, Harun Nasution, setelah melakukan identifikasi teoritis-konseptual, telah menemukan adanya sisi-sisi tertentu dari bangunan konseptual *ittihad* yang relatif kurang jelas elaborasi konsepsionalnya.[55]

Di samping sebagai penggagas doktrin *fana'* dan *baqa'* sebagai diuraikan di atas, Abu Yazid al-Busthami diapresiasi sebagai sufi pencetus *ittihad*.[56] Memang tampaknya Abu Yazid al-Busthami sendiri tidak pernah mempergunakan istilah *ittihad* untuk menunjuk puncak capaian penghayatann spiritualnya; istilah yang dia pergunakan untuk menyebut puncak pengalaman kesufiannya adalah *"tajrid fana' at-tauhid"*, yakni penyatuan hamba dengan Tuhan dengan tanpa diantarai oleh sesuatu pun.[57] Oleh karena demikian ini, maka penempatan Abu Yazid al-Busthami sebagai pencetus ittihad[58] tampaknya lebih didasarkan hasil "in-

[53] Simuh, *Tasawuf*, 141-154.

[54] Mahmud, *Al-Falsafah,* 314.

[55] Nasution, *Falsafah*, 82.

[56] Taufiq Thawil, *Qishshah Al-Niza' bain ad-Din wa al-Falsafah,*

[57] Tim Penyusun IAIN Sumatra Utara, *Pengantar ilmu Tasawuf* (Medan: Proyek, 1981/1982), 166. Lihat pula Aboebakar Atjeh, *Pengantar Sejarah Sufi: dan Tasawuf* (Solo: Ramadlani, 1984), 136.

[58] Selain pencetus paham ittihad, al-Busthami juga terkenal dengan ajarannya tentang fana 'dan mahabbah. Lihat, Al-Hafini, *Al-Mu'jam*, 51.

terpretasi" subyektif pihak *outsider* terhadap ungkapan-ungkapan mistik (*syathahat* / *theopathical stammirings*)-nya,[59] yang dalam tradisi tasawuf falsafi memang dipandang sebagai media yang absah untuk mengekspresikan puncak-pengalaman spiritual para sufi. Dalam konteks ini,di antara ungkapan mistis Abu Yazid al-Busthami sehingga dia diapresiasi sebagai pencetus *ittihad* adalah sebuah riwayat yang mengurai dengan terminologi "*mi'raj*" al-Busthami berikut ini.[60]

> Artinya: "pada suatu hari, ketika aku dinaikkan ke hadirat Tuhan dan ia berkata "Abu Yazid, makhluk-ku ingin melihat engkau. Aku menjawab kekasihku aku tidak ingin melihat mereka. Tetapi jika ini kehendak-Mu, maka aku tidak berdaya (kuasa) untuk menentang kehendakmu. Oleh Karena itu, hiasilah aku dengan keesaan-Mu, sehingga jika makhluk-Mu melihat aku mereka akan berkata, telah kami lihat engkau". Karena di ketika itu, aku tidak ada disana". Tuhan Berkata "semua mereka kecuali engkau adalah mahluk-Ku. Akupun berkata "Aku adalah Engkau, Engkau adalah Aku dan Aku adalah Engkau".[61]

Dari riwayat mengenai *mi'raj* Abu Yazid al-Busthami tersebut, minimal ada dua elemen penting berkaitan dengan bangunan teoritis-konseptual *ittihad*, khususnya menyangkut prasyarat terjadinya *ittihad* dan sekaligus makna ontologis dari konsep *ittihad* itu sendiri. Dari penggalan teks "*wala akun hunak*" (aku

---

[59] *Syathahat*, bentuk jama'darikata Arab *syath*, adalah ungkapan-ungkapan ganjil den samar dari para sufi, baik ketika ia sedang mengalami "penyatuan" dengan Tuhan (*ittihad* dan *hulul*) maupun ketika berada pada ambang penyatuan itu. Lihat, *ibid*. Lihat pula, Nasution, *Falsafah*, 83.

[60] Secara lengkap, teks tersebut dikutip dari Nasution. Lihat, *ibid*, 84-85.

[61] Simuh, *Tasawuf*, 107. Bandingkan dengan Nasution, *Islam*, 84; Nicholson *The Mystics,* 29.

tidak ada di sana), kiranya dapat dipahami bahwa sesungguhnya *fana' 'an nafs* adalah merupakan prasyarat atau prakondisi bagi *ittihad*. Simuh,[62] dengan berpijak pada tipologi *fana' 'an nafs* al-Qusyairi. menguraikan secara detail proses terjadinya *ittihad*. Ketika sufi mengalami *fana'* dari diri dan sifat-sifat pribadinya lantaran kesadaranya terfokus pada realitas lebih tinggi yakni sifat-sifat Tuhan, maka pada saat itu—lanjut Simuh—terjadi *kasyf al-hijab* (ketersingkapan hijab atau tabir kegaiban) dan kemudian diikuti oleh *baqa'*dalam bentuk penyaksian spiritual terhadap ciptaan atau karya-karya Tuhan di alam ruhani (*ma'rifah*) dan setelah itu terhadap Tuhan (*ma'rifatullah*); dan akhirnya ketika pada puncak ma'rifah itu sufi mengalami *fana' al-fana'* maka kesadaranya tercerap dan luluh dalam kesadaran serba Tuhan, yang berarti tercapai *ittihad*.

Dari uraian tersebut dapat dipahami, bahwa ketika tercapai *fana' al-fana'* (puncak ke-*fana'*-an) yang diindikasikan oleh hilangnya kesadaran sufi terhadap diri sendiri dan bahkan terhadap ke-*fana'an*-nya itu sendiri, maka akan berimplikasi langsung kemunculan *ittihad,* yakni penyatuan hamba atau manunggalnya dengan Tuhan. Sungguhpun al-Busthami tidak memberikan uraian rinci landasan epistomologi *ittihad*, namun tampaknya *ittihad* tidak lepas dari kerangka dasar epistomologi tasawuf, yang mengalami *ittihad* dengan Tuhan adalah ruh sufi, bukandimensi jasmaninya".[63] Namun, ada satu hal penting ditegaskan menyangkut karakteristik atau ciri khas *ittihad*, yakni bahwa dalam proses terjadinya *ittihad.* ruh sufi yang *mi'raj* (naik) untuk menyatu dengan ruh Tuhan,[64] bukan ruh Tuhan yang *tanazzul* (turun) untuk

[62] Lihat catatan kaki nomor 36.

[63] Nasution, dalam *Konstektualisasi*, 161.

[64] Muhammad Yusuf Musa, *Falsafah al Akhlaq fi al-Islam* (Kairo: Muassasah al-Khanaji,1963), 253.

menyatu dengan ruh hamba sebagaimana terjadi pada *hulul* Abu Mansur al-Hallaj.

Ketika terjadi *ittihad*, diri sufi memang telah hancur (*fana'*), namun yang dimaksudkan bukanlah diri sufi itu menjadi tiada. Sebenarnya pada saat terjadi *ittihad*, diri kemanusiaan sufi masih ada, hanya saja tidak ia sadari dan yang sufi sadari atau rasakan pada saat itu hanya satu wujud semata yakni Tuhan,[65] *al-fani la yutsbit syai'an siway Allah li fana'ih `an kulli siwah* (orang yang *fana'* tidak menetapkan sesuatu pun selain Allah).[66] Dengan demikian menjadi tepat kalau *ittihad* itu hanya berbentuk kesadaran ruhani (*bi as-syu'ur*),[67] bukan bersifat hakiki; karena masing-masing pihak masih tetap berada pada esensinya, Tuhan tetap Tuhan dan makhluk (sufi) pun tetap makhluk,[68] keduanya tidak akan pernah benar-benar menjadi satu (hakiki) karena yang demikian ini bertentangan dengan prinsip ketauhidan.

Mengingat dalam *ittihad* itu, yang pangkalnya—sebagaimana terjadi pada segala bentuk faham penyatuan hamba dengan Tuhan pada setiap tasawuf falsafi—adalah cinta rindu, dan yang disadari dan dirasakan oleh sufi pada saat itu hanyalah satu wujud, maka pada saat demikian itu sampai dapat terjadi pertukaran peran antara sufi dengan Tuhan; salah satu dari keduanya dapat memanggil yang lain dengan kata-kata "hai aku" (*ya ana*). Karena memang suatu cinta itu belumlah dapat dikatakan benar-benar cinta (hakiki) sampai salah satu dari kedua belah pihak me-

---

[65] Nasution, *Falsafah*, 82-83.

[66] Al-'Afifi, *Fi at-Tashawwuf,* 39.

[67] At-Taftazani, *Tasawuf,* 118-119. Sarah binti Abdul Muhsin, *Nadhariyyah al-Ittishal `inda as-Shufyyah fi Dlau' al-Islam* (Jeddah: Dar al-Manarah, 1991), 34.Muhammad Zaid, Nashil Nashshar dan Musa Wahbah, *Al-Mausu'ah*, 18.

[68] Muhsin, *Nadhariyyah,* 34.

manggil dengan ungkapan "hai aku" (*ya ana*).[69] Hal yang demikian ini secara historis benar-benar pernah dialami dan dicapai oleh Abu Yazid al-Busthami, sebagaimana terungkap dalam pernyataannya berikut ini:

فانقطع المناجاة فصارالكلمة واحدة وصارالكل بالكل واحدا فقال لي, يأأنت, فقلت به, يا أنا, فقال لي: أنت الفرد, قلت, أناالفرد, قال لي, أنت أنت, قلت أ نا أ نا [٧٠]

Artinya: *"Konversi pun terputus; kata menjadi satu, bahkan seluruhnya menjadi satu. Ia pun berkata: "Hai engkau". Aku dengan perantaraan-Nya menjawab:" Wahai Aku". Ia berkata: "Engkaulah yang satu". Aku menjawab: "Akulah yang satu". Ia berkata selanjutnya: "Engkau adalah Engkau". Aku menjawab: "Aku adalah Aku".*

Yang penting diperhatikan dari ungkapan tersebut adalah perkataan Abu Yazid al-Busthami "*fakultu bih*", aku nenjawab melalui diri-Nya. Kata "*bih*", melalui diri-Nya, menggambarkan bahwa pada saat itu al-Busthami sedang berada dalam kondisi "menyatu" (*ittihad*) dengan Tuhan, ruhnya telah lebur dan menyatu ke dalam ruh Tuhan. Dan ketika itu, sufi tidak sadar terhadap dirinya sendiri dan bahkan terhadap ke-*fana'*-annya itu sendiri, sehingga yang disadari dan dirasakan olehnya saat itu hanyalah satu wujud, yaitu wujud Tuhan semata, meskipun sebenarnya pada saat itu masih ada dua wujud yang berpisah antara satu dengan lainnya. Dengan demikian, yang mengatakan "hai

[69] Mahmud, *Al-Falsafah,* 314

[70] Dikutip dari Nasution, *Falsafah,* 85

Aku Yang Satu" bukan al-Busthami, melainkan Tuhan (bukan dzat Tuhan),[71] yang sedang menguasai atau meliputi diri sufi Abu Yazid al-Busthami.

Oleh karena itu, ketika dari lisan al-Busthami muncul *syathahat*, misalnya berupa ungkapan "*subhani*, *subhani*, *ma'azham sya'ini* (Maha suci Aku, Mahasuci Aku, Mahabesar Aku), maka hal seperti itu sama bukanlah perkataan atau ucapan Abu Yazid al-Busthami sendiri sebagai manusia untuk menyatakan dirinya sendiri sebagai Tuhan, melainkan lebih merupakan perkataan Tuhan dengan melalui organ fisik "lisan" Abu Yazid al-Busthami, yang pada saat itu seluruh kehendaknya telah diliputi dan dikuasai oleh kaehendak Tuhan, untuk mengekspresikan diri Tuhan sendiri sebagai Tuhan. Implikasinya, Abu Yazid al-Busthami dengan melalui ucapan *syathahat*-nya tersebut, atau yang senada dengannya, tentu saja tidak boleh dijustifikasi sebagai mengaku dirinya sebagai Tuhan, melainkan harus lebih dimaknai bahwa Tuhan sendiri yang mengaku diri-Nya sebagai Tuhan lewat ungkapan itu, hanya saja dengan melalui organ fisik (lisan) Abu Yazid al-Busthami,[72] yang pada saat itu ia sedang mengalami *ittihad.*

Dan bahkan menurut Abu Yazid al-Busthami, mengaku dirinya sebagai Tuhan adalah termasuk dosa besar, dan bahkan terbesar (musyrik), yang justru akan semakin menjauhkan dirinya

---

[71]Sebenarnya pemahaman bahwa yang menyatu dengan ruh sufi (manusia) itu bukan dzat Tuhan merupakan pandangan umum yang dipegangi oleh setiap sufi, mengingat keberadaannya masih sangat abstrak, belum dapat dibayangkan, karena belum bersifat dan bernama. Dengan kata lain, ruh Tuhan yang ber-*ittihad* dengan ruh sufi bukanlah dzat-Nya. Lihat Tim, *Ensiklopedi*,387

[72] Dalam kaitan ini, al-Hujwiri membuat analogi antara ungkapan *subhani, subhani*." dengan sabda Rasul:Saw "Tuhan berbicara lewat lidah Uar". Secara lahiriah ungkapan itu memang diucapkan manusia, tapi pembicara sebenarnya adalah Tuhan. Al-Hujwiri, *Kasyful*, 231

dari Tuhan. Padahal, agar dekat dengan Tuhan, sang sufi bukan saja harus suci dari dosa besar, melainkan lebih dari itu juga harus suci dari segala hal yang *syubhat*. Karena itu, jika dosa besar itu dilakukan Abu Yazid al-Busthami, maka hal itu justru akan menjauhkan dirinya dari Tuhan, dan hal yang demikian ini jelas bertentangan dengan jiwa kesufiannya. Ringkasnya, sebagai tokoh sufi kenamaan, tidak layak kalau Abu Yazid al-Busthami melakukan dosa besar, atau bahkan terbesar, yaitu dengan cara mengaku atau menyatakan dirinya sebagai Tuhan.

3

KONSEP HULUL DALAM TASAWUF

A. HULUL DALAM PERSPEKTIF HISTORIS

Sebagaimana telah diuraikan dalam peta sejarah tasawuf (sufisme), kemunculan doktrin *hulul*, salah satu bentuk tasawuf falsafi, secara historis memang mempunyai kaitan yang erat dengan keberadaan *fana'* yang diintroduksi pertama kali oleh Abu Yazid al-Busthami. Tentu saja hal demikian ini lebih dikarenakan keberadaan *fana' 'an-nafs* itu sendiri, yang dalam *mainstream* tasawuf umumnya dan tasawuf falsafi khususnya, adalah merupakan prakondisi bagi tercapainya "penyatuan" ruh sufi dengan ruh Tuhan dalam berbagai bentuknya, tentu saja di dalamnya termasuk penyatuan dalam bentuk *hulul*. Dengan perkataan lain, ketika sufi sudah mencapai derajat *fana' 'an nafs*, maka sesung-

guhnya dia tidak mesti kembali kepada kondisi "sadar" (normal) seperti yang dikehendaki tasawuf akhlaki dan atau tasawuf sunni, tetapi sangat boleh jadi dia justru terus mengalami peningkatan spiritual hingga ruhnya sampai mengalami penyatuan dengan ruh Tuhan.

Menurut Abu Mansur al-Hallaj, penyatuan ruh sufi dengan ruh Tuhan itu mengambil bentuk *hulul*, dan itulah sebabnya kemudian al-Hallaj diapresisasi sebagai tokoh pencetus doktrin *hulul* dalam tasawuf.[1] Biorgrafi a1-Hallaj, yang nama lengkapnya Abu Mughits al-Husain ibn Mansur ibn Muhammad al-Baidlawi, dapat diuraikan secara singkat sejak dia lahir pada tahun 244 H/ 858 M di dekat kota al-Baiza, daerah Iran Selatan (Persia), kemudian meninggal dunia pada tahun 309 H/922 M, melalui hukuman mati oleh penguasa Abbasiyah di Baghdad. Kalau diperhatikan tahun kelahiran dan sekaligus wafatnya, berarti al-Hallaj merupakan tokoh sufi falsafi yang eksis pada masa daulah Abbasiyah periode kedua,[2] yakni masa permulaan Turki-Sunni; dan hukuman mati atas diri al-Hallaj tepatnya terjadi pada masa pemerintahan Khalifah al-Muqtadir Billah (295 H/ 908 M - 320 H/932 M).

Jika Abu Yazid al-Busthami diposisikan sebagai tokoh penggagas ajaran *ittihad* hanya sebatas didasarkan pada hasil "interpretasi" subjektif terhadap ungkapan-ungkapan mistik (*syatha-*

[1] Lihat, misalnya: Said Aqil Siroj, *Dialog Tasawuf Kiai Said: Akidah, Tasawuf dan Relasi Antarumat Beragama* (Surabaya: Khalista, 2012), 29. Sebenarnya ada tiga ajaran yang dibawa oleh al-Hal1aj, yaitu: (1)*al-Haqiqah al-Muhamadiyyah*; (2) kesatuan semua-agama (*wihdah al-adyan*); dan (3) *hulul*. Lihat, Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 148-153.

[2] Tentang periodisasi sejarah daulah Abbasiyah, misalnya, dapat dibaca: Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), 49-50.

hat)-nya,[3] maka bagi al-Hallaj terdapat sejumlah bukti dan argumen yang lebih tegas dan eksplisit. Selain didasarkan pada hasil interpretasi subjektif terhadap ungkapan-ungkapan mistisnya,[4] pemposisian terhadap diri Abu Mansur a1-Hallaj sebagai pencetus *hulul* juga didasarkan pada realitas dan fakta empirik bahwa memang al-Hallaj sendiri ternyata telah sangant akrab dalam penggunaan istilah *hulul* untuk menunjuk puncak penghayatan dan pengalaman spiritual kesufiannya, sebagai telah disebutkan di dalam dua buah ungkapanya berikut ini :

أنت بين الشفاف والقلب تجري, مثل جري الدموغ من أجناني

وتحل الضميرجوف فؤاد ي , كحلول الأرواح في الأبدا ن [5]

Artinya : *Kau antara denyut dan kalbu, yang berlalu bagaikan tetesan air mata dari kelopakku. Bisikan (Mu) pun tinggal dalam relung hatiku bagaikan ke-hulul-an arwah ke dalam tubuh-tubuh ataau jasad-jasad itu.*

أنا من أهوى ومن أهوى أنا, نحن روحان حللنا بدنا [6]

---

[3]Abu Yazid a1-Busthami sendiri tidak pernah menggunakan istilah *ittihad*, dia justru menggunakan istilah "*tajrid fana' fi at-tauhid*" untuk menunjuk puncak pengalaman kesufiannya. Lihat, Aboebakar Atjeh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf* (Solo: Ramadlani, 1984), 136. Adapun ungkapan mistik al-Busthami yang biasa dipahami sebagai *ittihad* hingga ia diapresiasi sebagai pencetusnya, adalah: *subhani, subhani ma a'zham nafsi.* Taufiq Thawil, *Usus al-Falsafah* (Kairo: Dar an-Nahdlah al-'Arabiyah), 364.

[4] Ungkapan mistik al-Hallaj yang biasa diinterpretasikan sebagai pengalaman *hulul*-nya adalah "*ana al-haqq*". Lihat, Thawil, *Usus,* 364.

[5] Sumber kikutip unagkapan ini diambil dari Ibrahim Basyuni, *Nasy'ah at-Tashawwuf* (Mesir: Dar al-Fikr al-Ma'arif, t.th.), 183.

[6] Dikutip dari Basyuni, *Nasy'ah*, 183.

Artinya: *Aku adalah Dia yang kucintai, dan Dia yang kucintai adalah aku, kami adalah dua ruh yang bertempat (halalna) dalam satu tubuh.*

Dalam dinamika dan pergumulan pengalaman spiritual-kesufiannya, Abu Mansur al-Hallaj telah terbiasa melakukan *rihlah* (pengembaraan) ke berbagai daerah untuk berguru kepada para tokoh Sufi kenamaan. Setelah berhasil hafal al-Qur'an, mula-mula al-Hallaj menapaki jalan intelektual dan spiritual dengan berguru kepada Sahal at-Tustari (200 H/815M - 282 H/896 M), dan dua tahun kemudian dia menuju kota Bashrah untuk berguru kepada 'Amr al-Makki (w. 286 H) dan akhirnya ke Baghdad untuk menemui dan berguru kepada al-Junaid (w. 288 H/910 M). Dan kemudian tidak lama setelah itu, al-Hallaj pergi memnuaikan ibadah haji dan menetap di Makkah dalam selang beberapa saat untuk melaksanakan praktek kesufian.[7] Dan menurut suatu keterangan,[8] di sanalah Abu Mansur al-Hallaj telah mencapai derajat puncak pengalaman spiritual-kesufiannya yang kemudian secara teknis diintrodusir dengan istilah *hulul*.

Minimal dapat dikemukakan dua bukti penting sebagai argumen untuk mendukung dan memperkuat pernyataan bahwa al-Hallaj telah mengalam dan mencapai derajat *hulul* ketika dia sedang menetap di Makkah. *Pertama*, setelah pulang dari Mak-

[7] Berkaitan dengan hal ini sebenarnya terdapat sejumlah riwayat. Di antaranya adalah bahwa Ibrahim bin Syaiban dan Abdullah al-Maghrabi pernah mencari al-Hallaj di Makkah, lalu keduanya mendapatkan al-Hallaj sedang duduk bertapa di atas batu dalam panas terik matahari dan dengan keringat bercucuran di atas Jabal Hubeis. Ketika kedua orang itu bermaksud mendekatinya, al-Hallaj memberikan isyarat dengan tangannya agar mereka meninggalkan dirinya dan kembali pulang. Lihat, Atjeh, *Pengantar*, 264.

[8] Tim, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), 74.

kah, al-Hallaj bermaksud bergabung kembali dengan gurunya, al-Junaid al-Baghdadi, di Baghdad, tetapi ditolaknya. Penolakan itu dilakukan oleh al-Junaid karena ketika al-Hallaj mengetuk pintu al-Junaid, sang guru bertanya: "Siapa itu?" dan kemudian al-Hallaj menjawab: "*Ana al-Haqq*" (Aku adalah *al-Haqq*),[9] sebuah ungkapan mistis (*syathahah)* yang memang biasa diintroduksi untuk menunjuk pengalaman-spiritual *hulul.* Dengan demikian, penolakan itu agaknya lebih disebabkan perilaku "arogan" al-Hallaj yang oleh al-Junaid dinilai sangat membahayakan keberagamaan (*religiusitas*) khalayak umat Islam. Dan *kedua*, setelah ditolak oleh al-Junaid, al-Hallaj melakukan pengembaraan hingga ke India, dan bahkan sejak tahun 908 M secara lebih intens dia menyebarkan ajaran *hulul*-nya secara terbuka dan memperoleh banyak pengikut. Lebih dari itu, ketika mengalami kemabukan-spiritual (*sakr*) cinta Ilahi-Nya, al-Hallaj meneriakkan ungkapan "*Ana al-Haqq*", meskipun sebenarnya dia sudah berkali-kali dinasehati dan diingatkan oleh al-Junaid dan as-Syibli.

Tidak lama kemudian setelah itu, Abu Mansur al-Hallaj mendapatkan reaksi keras dari berbagai kalangan umat Islam, terutama para ulama' (sunni) dan penguasa Abbasiyah. Dan reaksi inilah yang tampaknya kemudian menghantarkan tokoh sufi falsafi ini ke tiang gantungan hukuman mati. Mendahului hukuman mati atasnya, sesungguhnya ditemukan adanya dua buah tuduhan yang dilontarkan kepada diri al-Hallaj, yaitu tuduhan yang cenderung bersifat doktrinal dan yang bersifat politis.[10] Para *fuqaha*' dan ahli kalam (teolog muslim) pada umumnya menuduh al-Hallaj telah menyebarkan ajaran sesat, mengabaikan ketentuan ek-

[9]Riwayat ini dirujuk dari al-Hujwiri, *Kasyful Mahjub,* terjemah Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi WM (Bandung: Mizan, 1994), 143.

[10] At-Taftazani, *Tasawuf dari Zaman ke Zaman*, terjemah Ahmad Rafi' Utsmani (Bandung: Pustaka,1985), 121.

soterik (*syari'at*) Islam dan dalam batas-batas tertentu mengajarkan paham yang secara doktrinal melanggar dan atau bertentangan dengan prinsip-prinsi mendasar akidah Islam.[11]

Sementara itu, para penguasa menuduh al-Hallaj sebagai agen politik *Qaramithah,* sekte Syi'ah ekstrem rival penguasa Abbasiyah-Sunni pada masa itu. Lebih jauh lagi, Annemarie Schimmel memperkenalkan jati diri al-Hallaj sebagai seorang rohaniawan kharismatik dan sahabat akrab kepala bagian rumah tangga kerajaan, Nashr al-Qushuri, yang lebih suka penataan administrasi negara secara tertib dan perpajakan yang lebih adil, suatu idealisasi yang dianggap membahayakan *status quo* penguasa korup dan dekaden pada masa itu.[12] Bila hal ini benar berarti penguasa merasa khawatir pengaruh rohaniawan kharismatik ini menjadi semakin menguat ke berbagai lapisan sosial masyarakat dan bahkan struktur politik. Oleh karena itu, pada tahun 297 H, atas fatwa Muhammad ibn Daud, putera pendiri madzhab fiqh Zhahiriyah, al-Hallaj ditangkap dan dipenjarakan, namun berhasil meloloskan diri. Empat tahun kemudian (301 H), al-Hallaj ditangkap lagi, seiring dengan adanya fatwa seorang hakim madzhab Maliki, yaitu 'Amru. Akhirnya para *fuqaha'* (ulama' syari'at) bersepakat dengan Hamid ibn 'Abbas, Perdana Menteri wilayah Bagh-

[11] Di antara pendapat al-Hallaj yang dianggap mengabaikan ketentuan syari'at adalah fatwanya tentang bolehnya melakukan ibadah haji di rumah sendiri bagi yang tidak kuasa ke Makkah. Lihat, Abdul Qadir Mahmud, *Al-Falsafah as-Shufiyyah al-Islami* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1967), 331-332. Sedang ajarannya yang dinilai menyimpang dari akidah Islam adalah *syathahat*-nya "*Ana al-Haqq*", hingga pengikutnya yang mayoritas kaum awam meyakini al-Hallaj memiliki sifat ketuhanan dan dapat disembah. Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 87.

[12] Annemarie Schimmel, *Dimensi-dimensi Mistik dalam Islam,* terjemah Djoko Damono et al. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1990), 68-69.

dad, mengeluarkan fatwa bahwa al-Hallaj telah kafir (murtad), dan karenanya secara hukum dapat dijatuhi hukuman mati.[13]

Ketika kasus ini diajukan untuk mendapatkan persetujuan Khalifah al-Muqtadir Billah, sang Khalifah menolaknya kecuali bila ada persetujuan dan tanda tangan dari ulama' kenamaan al-Junaid. Dikisahkan, enam kali berkas permintaan fatwa itu disampaikan ke al-Junaid, tetapi kembali dengan tangan hampa. Khalifah, untuk ketujuh kalinya, mengirimkannya disertai permintaan khusus agar al-Junaid menjawab "ya atau tidak". Akhirnya, dengan membuang garbadian (kesufian)-nya, lalu mengenakan jubah keulamaan (fiqh)-nya, al-Junaid menulis pada surat jawabannya; "Menurut hukum syari'at (eksoterik Islam), al-Hallaj dapat dijatuhi hukuman mati, tetapi menurut ajaran-ajaran rahasia (esoterik Islam), Tuhan Mahatahu"[14] Tampaknya maksud ungkapan al-Junaid itu adalah, bahwa al-Junaid menyetujui dilakukan hukuman mati terhadap diri al-Hallaj dalam posisi dan kapasitasnya lebih sebagai ulama' eksoteris Islam (*ahl as-syari'ah*), bukan lagi sebagai ulama' esoteris-Islam atau Sufi.

Dengan persetujuan al-Junaid itu maka secara resmi al-Hallaj divonis hukuman mati dan bisa diekskusi. Maka 24 Dzulqa'dah 309 H menjadi saksi atas pelaksanaan eksekusi hukuman mati atas diri al-Hallaj. Dan seketika itu pula muncul beragam pandangan kontroversial di kalangan umat Islam terhadap jati diri al-Hallaj dalam kapasitasnya sebagai tokoh sufi falsafi umumnya dan tokoh *hulul* khususnya; ada sebagian pihak yang bersikap keras mengkafirkan, ada pula sementara pihak lebih suka mengambil posisi enggan berkomentar, dan bahkan terdapat pula sebagian orang yang dengan gigih melakukan pembelaan terhadap

[13] Ibrahim Gazur Illahi, *Al-Hallaj: Ana al-Haqq*, terjmah Harahap et al. (Jakarta: Srigunting, 1995), xiv.

[14] Ilahi, *Al-Hallaj,* xiv.

al-Hallaj dengan cara melakukan interpretasi terhadap *syathahat*-nya, *Ana al-Haqq* (Aku adalah *al-Haqq*) sehingga makna substansialnya secara ontologis menjadi sejalan dan relevan dengan doktrin atau ajaran Islam.[15]

Berkaitan dengan keragaman respons kontroversial tersebut, menarik diurai sikap yang ditampilkan oleh al-Junaid terhadap perilaku al-Hallaj di satu sisi, dan terhadap doktrin *hulul* di sisi lain. Memperhatikan uraian di atas, agaknya dapat dipahami bahwa penolakan yang dilakukan oleh al-Junaid atas kehadiran al-Hallaj dan persetujuannya atas hukuman mati terhadap al-Hallaj tampaknya dikarenakan perilaku arogan al-Hallaj yang dinilai membahayakan keberagamaan umat Islam, bukan karena ajaran *hulul*-nya bertentangan dengan doktrin Islam. Ini sejalan dengan pernyataan as-Syibli, "al-Hallaj dan aku punya kepercayaan sama, tapi kegilaanku menyelamatkan diriku dan kecerdasannya menghancurkan dirinya".[16]

B. Landasan Filosofis Hulul

Sebagai salah satu bentuk tasawuf falsafi, konsep *hulul* yang diajarkan oleh Abu Mansur al-Hallaj tentu dikonstruks di atas dasar dan landasan filosofis tertentu sebagai pijakannya. Dasar dan landasan filosofis yang dimaksudkan adalah dapat dipahami dari kutipan berikut ini:

> Sebelum Tuhan menciptakan makhluk, Ia hanya melihat pada diri-Nya sendiri. Dalam kesendirian-Nya itu terjadilah dialog antara Tuhan dengan diri-Nya sendiri, suatu dialog yang tanpa kata-kata dan huruf. Yang dilihat Allah hanyalah kemuliaan dan ketinggian dzat-Nya. Ketika Ia melihat dzat-Nya, maka Ia pun

[15] At-Taftazani, *Tasawuf*, 114.
[16] Al-Hujwiri, *Kasyful*, 143.

> mencintai dzat-Nya sendiri, cinta yang tidak dapat disifatkan, dan cinta inilah yang menjadi sebab wujud dan sebab dari yang banyak ini. Kemudian tatkala Tuhan ingin mengaktualkan "cinta substansi-Nya", maka Ia pun mengeluarkan dari yang tiada (*ex nihilo*) bentuk (*copy*) dari diri-Nya (*shurah min nafsih*) yang memiliki segala sifat dan nama-Nya, dan dialah Adam, yang pada diri-Nya Tuhan muncul dengan *shurah-Nya*. Setelah menjadikan Adam dengan cara ini, Ia mengagungkan dan memuliakan Adam. Ia cinta kepada Adam. Pada diri Adam lah Allah muncul dalam bentuk-Nya.[17]

Dari kutipan panjang tersebut dapat dipahami bahwa bagi al-Hallaj,[18] Tuhan adalah dzat Yang Mahacinta dan Mahakasih, dan lebih dari itu cinta kasih terhadap diri-Nya sendiri menjadikan *'illah* (sebab) bagi wujud atau adanya semua makhluk, termasuk Adam (manusia) sebagai ciptaan-Nya)yang paling sempurna, karena pada diri Adam (manusia) itulah Tuhan muncul dengan *shurah* (bentuk, *copy*)-Nya. Pemahaman semacam ini tampaknya memang merupakan hasil interpretasi yang dilakukan oleh al-Hallaj terhadap sebuah hadis Rasulullah Saw: "Sesungguhnya Allah telah menciptakan Adam sesuai dengan *shurah* (bentuk)-Nya".[19] Dan berpijak dari kerangka dasar pikiran semacan ini kemudian al-Hallaj menetapkan pemahaman bahwa dalam diri Tuhan terdapat natur humanitas (*humanity nature*) dan begitu juga dalam diri manusia terdapat natur ilahiah (*divinity nature*), sehingga menjadikan logis kalau kemudian Allah memerintahkan

---

[17] Mahmud, *Al-Falsafah*, 361. Lihat pula, Abu 'Ala al-'Afifi, *Fi at-Tashawwuf al-Islami wa Tarikhih* (Kairo: Dar al-Fikr, 1969), 133.

[18] Muhammad Ahraf, *Mystic Thought in Islam* (Lahore: Kazi Publication, 1980), 22.

[19] Teks hadis itu adalah: إن الله خلق أدم على صورته. Lihat, Al-Afifi, *Fi at-Tashawwuf,* 133.

kepada para malaikat afar bersujud kepada Adam as, demikian penjelasan menurut pemahaman al-Hallaj.[20]

Untuk menyebut kedua natur itu, *divinity* (ilahiahh) dan *humanity* (humanitas), al-Hallaj biasa mempergunakan istilah populer *lahut* dan *nasut*, dan bahkan dia dipandang sebagai tokoh pertama yang mengintroduksi dua term itu.[21] Sejalan dengan ini, Harun Nasution menegaskan bahwa al-Hallaj megakui eksistensi realitas yang bersifat dualis; Tuhan, selain mempunyai natur *lahut* (*divinity nature*) sekaligus juga memiliki natur *nasut* (*humanity nature*). Begitu pula Adam as (dan manusia pada umumnya), di samping dalam dirinya terdapat natur *nasut*, dia juga memiliki natur *lahut*. Dengan kerangka dasar pemikiran seperti inilah, menurut al-Hallaj, penyatuan antara manusia dengan Tuhan secara rasional menjadi mungkin terjadi, yang menurutnya penyatuan itu mengambil bentuk *hulul*, yakni *nasut* Tuhan turun (*tanazzul*) dan masuk ke dalam diri sufi (manusia) setelah *nasut* manusia mengalami peluruhan (*fana'*). Konsep *lahut* (*divinity*) dan *nasut* (*humanity*) itu antara lain secara ekslisit dapat dipahami dari ungkapan al-Hallaj berikut ini :

سبحان من أظهرنا سوته, سرسنا لا هو ته الثا قب

ثم بدا لخلقه ظاهرا , في صورة الأكل والشا رب [22]

[20] Menurut Harun Nasution, pandangan al-Hallaj tentang adanya natur ilahiah pada manusia, hingga malaikat diperintah bersujud kepadanya, tampak jelas dalam interpretasinya atas Qs. al-Baqarah, 2: 34: وإدقلنا للملئكة اسجدوا لأ دم فسجدواإلاإبليس أبى واستكبروكا ن من الكا فرين. Lihat, Nasution, *Falsafah*, 89.

[21] Simuh, *Tasawuf*, 93.

[22] Teks itu, yang ada dalam *Thawasin* karya al-Hallaj, dikutip dari: Zaki

Artinya: *"Mahasuci Dzat yang sifat humanitas (nasut)-Nya membukakan rahasia cahaya ilahiah (lahut)-Nya yang gemilang. Kemudian Ia kelihatan bagi makhluk-Nya dengan nyata dalam bentuk manusia yang makan dan minum".*

Agaknya istilah *nasut* (bagi Tuhan) dan *lahut* (bagi manusia) dalam filsafat *hulul* masih perlu dielaborasi secara lebih detail, mengingat pada beberapa ungkapannya ternyata al-Hallaj mempergunakan istilah lain yang berbeda. Harun Nasution,[23] misalnya, telah mengutip dua ungkapan al-Hallaj terkait dengan *hulul* yang menggunakan istilah "ruh", bukan lagi *lahut* dan *nasut* Jika memang demikian halnya, tampaknya ada kemungkinan untuk memahami bahwa *lahut* (pada manusia) dan *nasut* (pada Tuhan) itu, sebagai yang menyatu dalam *hulul*, adalah identik dengan ruh, meskipun keduanya berbeda dalam segi kualitas; ruh (*nasut*) Tuhan bersifat tidak diciptakan, sedangkan ruh (*lahut*) manusia atau sufi bersifat diciptakan. Oleh karena itu, sungguh tepat pernyataan Annemarie Schimmel,[24] bahwa yang menyatu dalam filsafat atau konsep *hulul* al-Hallaj adalah antara ruh yang diciptakan dan ruh yang tidak diciptakan. Tentang ruh (*lahut*) manusia yang diciptakan akan menjadi semakin jelas jika dirujukkan kepada ayat al-Qur'an "*wanafakhtu fihi min ruhi*" (Dan kemudian Kami tiupkan ke dalam (tubuh)-nya ruh (ciptaan)-Ku).[25]

Selanjutnya, tentang *lahut* dan *nasut* Tuhan di satu pihak

Mubarrak, *At-Tasawwuf al-Islami fi al-Adab wa al-Akhlaq* (Beirut:al-Maktabah al-'Ashariyyah li at-Thaba'ah wa an-Nasyr, t.th.), 83.

[23] Dua ungkapan al-Hallaj itu adalah: مز جت روحك في روحى (ruh-Mu disatukan dengan ruhku) dan نحن روحا ن حللنا بدنا (Kami adalah dua ruh yang bertempat dalam satu tubuh). Nasution, *Falsafah*, 90.

[24] Schimmel, *Dimensi*, 73-75.

[25] Lihat, Qs, as-Sajdah, 32:9.

dan *lahut* dan *nasut* manusia (sufi) pada pihak lain penting untuk dilakukan elaborasi dan klarifikasi secara lebih terinci. Menyangkut keberadaan *lahut* dan *nasut* Tuhan, Khaja Khan menganalogikannya dengan sebuah lautan; dzat-Nya yang wajib ada atau *wajib al-wujud* (*necessary of existence*) bagaikan curam laut terdalam yang senantiasa tenang dan damai, tidak ada seorang pun yang mampu mennggapainya; sedangkan yang mungkin ada atau *mumkin al-wujud* (*possible of existence*) bagaikan ombak dan gelombangnya, dan sifat-sifat Tuhan (dan juga nama-nama atau *asma'*-Nya) adalah bagaikan "gerakan" gelombang dan ombak laut itu.[26] Melalui uraian analogis semacam ini, sesungguhnya Khan bermaksud menegaskan bahwa "sufi hanya mampu sampai pada sifat-sifat (dan *asma'*) Tuhan, bukan pada dzat-Nya".[27] Dengan kata lain, istilah *nasut* Tuhan, yang menyatu dalam *hulul* dengan ruh (*lahut*) manusia, pengertiannya adalah menunjuk kepada sifat-sifat (dan juga nama-nama atau *asma'*) Tuhan, sama sekali bukanlah menunjuk kepada dzat-Nya.[28] Atau meminjam teori Ibn 'Arabi bahwa sufi hanya mampu sampai pada aspek luar Tuhan dan sama sekali bukan sampai pada aspek dalam Tuhan.

Sementara itu, menyangkut istilah *lahut* dan *nasut* manusia (sufi) tampaknya dapat didekati dengan tipologisasi Ali al-Mahdi, yang membagi ruh atas dua jenis; ruh yang memiliki kecenderungan ilahi (*hayah ruhiyyah*) dan ruh yang mempunyai kecenderu-

---

[26] Ilahi, *Ana al-Haqq*, xxvi-xxvii.

[27] Pemahaman semacam ini relevan dengan hadis :

تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذا ت الله

[28] Uraian secara panjang lebar tentang hubungan sifat-sifat Tuhan dan asma'-Nya dengan dzat-Nya telah diuraikan oleh Kamarudin Hidayat dan M. Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan; Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta: Paramadina, 1995), 31-35.

ngan materi (*hayah maddiyyah*).[29] Karena Tuhan bersifat immateri dan Mahasuci, maka ruh manusia (sufi) yang dapat diterima Tuhan untuk mendekati-Nya adalah ruh manusia yang suci dan terbebas dari kecenderungan materi, dimana karakter semacam ini hanya inheren pada ruh yang mempunyai kecenderungan ilahi (*hayah ruhiyyah*).[30] Dan bahkan, sebagaimana ditegaskan oleh Ali al-Mahdi, hubungan tasawuf dengan ruh manusia (*hayah ruhiyyah*) bersifat asasi.[31] Berpijak dari tipologi ini, maka yang dimaksudkan dengan istilah *lahut* manusia (sufi), yang menurut filsafat *hulul* al-Hallaj dapat menyatu dengan ruh atau *nasut* Tuhan, adalah identik dengan ruh manusia yang mempunyai kecenderungan *ilahi* (*hayah ruhiyyah*) tentu setelah ruh yang memiliki kecenderungan material atau *nasut* sufi (*hayah maddiyyah*)-nya telah mengalami peluruhan atau *fana*'.

C. KONSEP HULUL DALAM TASAWUF

Ada dua pendekatan yang dapat dipergunakan untuk menyelami makna ontologis *hulul*, yaitu pendekatan etimologis (*lughawi*, kebahasaan) dan terminologis *(isthilahi*). Istilah *hulul*, dari sudut kebahasaan, merupakan bentuk masdar (*infinitive*) dari "*halla-yahullu-hulul*", artinya "bertempat di", atau "*immanent*" dalam bahasa filsafatnya.[32] Sedangkan pengertian terminologisnya, di kalangan pengkaji tampaknya masih sering timbul "kekaburan" dan "*overlapping*" dalam pendefinisian. Realitas sema-

[29] Muhammad 'Uqail bin 'Ali al-Mahdi, *Madkhal ila at-Tashawwuf al-Islami* (Kairo:Dar al-Hadits, 1993), 10-11.

[30] Harun Nasution, "Tasawuf" dalam *Konstektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Budhy Munawar-Rachman (ed.) (Jakarta: Paramadina, 1995), 161.

[31] Al-Mahdi, *Madkhal*, 12.

[32] Ibn Mandzur, *Lisan al-'Arab XI* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 163. Lihat pula Abu Luis Ma'luf, *Al-Munjid* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), 147.

cam ini telah dirasakan atau bahkan dibuktikan, misalnya, oleh Sarah binti Abdul Muhsin. Sarah,[33] setelah mengedepankan analisisnya terhadap definisi al-Husaini, misalnya, menyampaikan komentarnya bahwa di dalamnya terkandung "pembauran" ontologis antara konsep *hulul* dengan w*ahdah al-wujud* Ibn 'Arabi.[34] Begitu pula, pengidentikan istilah hulul dengan ungkapan *hululullah fi makhluqatih*"[35] ternyata juga membawa ekses pengkaburan serupa dengan di atas. Sebenarnya, terkait dengan makna *hulul* ini sudah ada penjelasan dari al-Hallaj sendiri, yaitu :

من هذب نفسه فى الطا عة وصبرعلى اللذات والشهوات ارتقى إلى مقام المقربين, ثم لا يزال يصفو ويرتقى في درجا ت المصا فا ة حتى يصفو عن البشرية, فإ ذا لم يبق فيه من البشرية حط, حل فيه روح الإ له الذى حل في عيسى بن مريم [٣٦]

[33]Definisi *hulul* dari Hasyim Ma'ruf al-Husaini, yang oleh Sarah, dinilai mengandung "pengkaburan" ontologis dengan *wahdah al-wujud* adalah: إن الله سبحا نه وتعالى يحل فى الإنسا ن وفي غيره من أجزاء هذا الكون وذا لك عندما يتجرد الإ نسا ن من كل أثر من أثاره, وصفة من صفا ته فيتلا شى الجسم تقريبا ويذهب ولا يبقى فيه إلا الحال وذا لك يكتسب المخلوق صفة الخا لق ويصح (هو هو) .Lihat Sarah binti Abdul Muhsin, *Nadhariyyah al-Ittishal 'inda as-Shufiyyah fi Dlau' al-Islam*, (Jeddah: Dar al-Manarah, 1991), 29.

[34] *Wahdah al-wujud*, yang ditokohi Ibn 'Arabi, merupakan kelanjutan dari hulul dan bahkan dipandang sebagai bentuk tasawuf falsafi tersempurna. Menurutnya, Tuhan tidak hanya bisa menyatu dengan sufi (manusia), lebih dari itu juga pada alam semesta. Nasution, *Falsafah*, 92-95.

[35] Taufiq Thawil, *Oishshah al-Niza` bain al-Din wa al-Falsafah* (Kairo: Dar al-Mishriyyah li at-Thaba'ah, 1974), 129.

[36] Abdul Qadir Thahir al-Baghdadi al-Isfirayini, *Al-Farq bain al-Firaq*

Artinya: *"Siapa membiasakan dirinya dalam ketaatan, sabar atas berbagai kenikmatan dan keinginan, maka ia telah naik ke Maqam Muqarrabin. Kemudian senantiasa suci dan meningkatkan dalam derajat kesucian dirinya hingga terbebas dari sifat-sifat kemanusiaannya. Apabila sifat-sifat kemanusiaan dalam dirinya sudah tidak ada yang tinggal sedikitpun, maka ruh Tuhan mengambil tempat dalam tubuhnya sebagaimana ia telah menempati diri Isa bin Maryam. Dan ketika itu, sufi itu tidak menghendaki kecuali apa yang dikehendaki ruh Tuhan itu, hingga seluruh aktivitasnya menjadi aktivitas Tuhan".*

Pernyataan al-Hallaj tersebut mengindikasikan bahwa minimal ada tiga pemikiran dasar yang merupakan elemen konsep dasar *hulul*, yaitu menyangkut prakondisi *hulul* hakikat makna ontologisnya, serta nilai aksiologis berupa dampak psikologis yang mengiringinya.

Identik dengan pengalaman *ittihad* al-Busthami, *fana' 'annafs* (peluruhan diri) juga merupakan prakondisi atau pintu gerbang menuju *hulul*. Kalau *fana' 'an-naf*, kata al-Taftazani,[37] telah membuat al-Busthami sampai kepada pendapat terjadinya *ittihad*, maka bagi al-Hallaj, hal tersebut mendorongnya sampai kepada pendapat tentang terjadinya *hulul*. Berikut ini adalah ungkapan al-Hallaj tentang ke-*fana*'-annya:

Duh ! Penganugerahan bagi si pemegang karunia
Terhadap diri-Mu dan diriku begitu aku terpana
Kau buat begitu dekat diriku dengan-Mu, sehingga Kau adalah aku, begitu kukira

(Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), 82.

[37]Al-Taftazani, *Tasawuf*, 120.

Kini dalam wujud diriku menjadi sirna
Dengan-Mu aku Kau buat menjadi fana'.[38]

Fana' 'an-nafs, yang secara praktis diindikasikan oleh luruh atau lenyapnya natur kemanusiaan atau humanitas (*nasut*) dari dalam diri sufi,[39] bukan berarti natur humanitas atau kemanusiaan (*nasut*) sufi menjadi tiada, menurut al-Hallaj berpangkal dari rasa "cinta-rindu" kepada Tuhan.[40] Dengan kata lain, melalui pendalaman terhadap rasa cinta-rindu, yang puncaknya adalah kemabukan cinta atau *sakr* (*intoxication*), akan sampailah kepada pengalaman *fana' 'an nafs,* Terkait dengan hal ini, Annemarie Schimmel menegaskan:

> Al-Hallaj tidak mengajarkan *fana'* demi *fana'* itu sendiri, melainkan di dalamnya ia melihat adanya nilai positif yang dapat dipergunakan manusia untuk memahami bahwa *'isyq* (cinta) adalah intisarinya intisari Allah dan rahasia penciptaan. Kata *'isyq*, dengan konotasi "cinta birahi penuh gairah", menurut al-Hallaj, berasal dari cinta 1lahi yang dinamis. Namun istilah itu dianggap berbahaya, kalau tidak haram, bahkan oleh sufi moderat. Dalam teori al-Hallaj, imbalan bagi penyerahan cinta tanpa syarat pada Tuhan itu adalah pandangan penuh kegem-

[38]Teks tersebut dikutip dari *at-Taftazani, Tasawuf*, 123.

[39]Al-Isfirayini, *Al-Farq,* 82.

[40]Cinta-rindu, cinta mistis yang konsepsinya diletakkan oleh Rabi'ah al-Adawiyah, merupakan cinta emosional murni (athifi) yang menggerakkan rasa rindu dan gandrung untuk bertemu muka dengan sang kekasih, menikmati hubungan intim, dan asyiq ma'syuq dengan kekasihnya. Karena wujudnya cinta rindu, maka tujuannya bukan hanyalah mencari ridla Tuhan melalui takwa dan taat sebagai dikehendaki oleh cinta dalam syari'at, melainkan mendapatkan penghayatan ma'rifah dan berdialog langsung dengan-Nya bahkan menyatu dengan-Nya, yang menurut al-Hallaj mengambil bentuk *hulul*. Lihat, Simuh, *Tasawuf*, 90.

biraan, tanpa adanya gangguan dari si "aku"[41]

Ketika *fana' 'an nafs* telah mencapai puncaknya, yang ditandai oleh luruhnya sifat-sifat atau natur humanitas (*nasut*) sang sufi secara total sehingga dirinya dikuasai oleh sifat atau natur ilahiah (*lahut*)-nya maka pada saat itu natur humanitas (*nasut*) Tuhan ber-"*tanazzul*" (turun) dan kemudian mengambil tempat dalam diri sang sufi untuk menyatu dengan sifat ilahiah atau *lahut*-nya. Inilah makna subtantif doktrin *hulul* yang dikembangkan oleh Mansur al-Hallaj, sehingga menjadi benar kalau abu Nasr at-Thusi merumuskan pengertian istilah *hulul* dengan ungkapan "Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-sifat humanitas (*nasut*) yang terdapat dalam tubuh sufi itu *fana'* atau lenyap".[42] Meskipun bukan dalam pengertian menjadi tiada. Berkaitan dengan hal ini, al-Hallaj menyatakan dalam sebuah ungkapan terkenalnya berikut:

مزجت روحك في روحي كما , تمزج الخمر بالماءالزلا ل

فإ ذا مسك شيئ مسنى , فإ ذا أ نت أ نا في كل حا ل [43]

Artinya: *"Ruh-Mu disatukan dengan ruhku, sebagaimana anggur disatukan dengan air suci. Dan jika ada sesuatu yang menyentuh Engkau, ia menyentuh aku pula, dan ketika itu dalam setiap hal Engkau adalah aku".*

---

[41] Schimmel, *Dimensi*, 73-75

[42]Teks asli dari definisi yang dikemukakan oleh Abu 'Nasr at-Thusi tersebut adalah: إن الله اصطفى أجسا ما حل فيها بمعانى الربو بية و أ زال عنها بمعا نى البشرية. Dikutip dari Mahmud, *At-Tashawwuf*, 336.

[43] *Ibid*, 358. Lihat pula Muhsin, *Nadhariyyah*, 27.

أنا من أهوى ومن أهوى أنا, نحن روحان حللنا بدنا

فإ ذا أبصرتني أبصرته , وإذا أبصرته أبصرتنا [44]

Artinya: *"Aku adalah Dia yang kucinta, dan Dia yang kucintai adalah aku. Kami adalah dua ruh yang bertempat dalam satu tubuh, jika engkau melihat aku maka engkau melihat Dia. Dan jika engkau melihat Dia berarti engkau melihat kami".*

Dari kedua ungkapan al-Hallaj tersebut, minimal terdapat dua hal yang penting untuk dijelaskan secara lebih detail. *Pertama,* menyangkut terjadinya tukar peran antara sufi dengan Tuhan, أنا من أهوى ومن أهوى أنا. Karena penghayatan *hulul* sebagai diajarkan al-Hallaj, merupakan implikasi langsung dari *fana' al-fana*', di mana ia sebagai hasil dari pendalaman rasa cinta-rindu kepada Tuhan, maka ketika tercapai puncaknya terjadilah tukarperan antara keduanya. Berkata al-Qusyairi, "belumlah sempurna percintaan antara keduanya sebelum yang satu memanggil yang lain "يأأنا" (wahai aku).[45] *Kedua*, menyangkut pengertian (makna) "menyatu" dalam doktrin *hulul* Dengan merujuk kepada pernyataan at-Taftazani bahwa sesungguhnya *hulul* itu hanyalah merupakan kesadaran psikologis",[46] maka kualifikasi penya-

[44] Lihat, Muhsin, *Nadhariyyah,* 27.

[45] Abu al-Qasim al-Qusyairi, *Ar-Risalah al-Qusyairiyyah ll,* Abdul Qadir Mahmud (ed.), (Kairo: Dar-al-Kutub al-Madinah, 1974), 618.

[46] Pandangan at-Taftazani ini merupakan dugaan setelah ia melihat adanya berbagai ungkapan al-Hallaj yang kelihatannya kontradiktif. Lebih dari itu, at-Taftazani menguatkan pandangannya ini dengan pernyataan al-Hallaj yang diriwayatkan as-Sulami: "Kemanusiaan tidak terpisah dari-Nya dan tidak berhubungan dengan-Nya". Lihat, at-Taftazani, *Tasawuf*, 125.

tuan *nasut* Tuhan (ruh-Nya) dengan *lahut* (ruh) sufi hanyalah bersifat figuratif (*majazi*), sekali-kali bukanlah penyatuan hakiki. Dalam konteks inilah al-Hallaj nenegaskan, "siapa yang menyangka humanitas—*nasut* Tuhan—bersatu padu menjadi satu (*imttizaz*) dengan ilahi–*lahut* sufi—maka kafirlah dia. Sebab, Allah mandiri dalam dzat atau sifat-Nya dari dzat dan sifat makhluk ...."[47] Dengan kata lain, persatuan *majazi* dalam *hulul* masih menempatkan "perbedaan" dan "pemisahan" ruh Tuhan dengan ruh sufi sebagai unsur yang prinsip, meskipun sufi (manusia)—yang diciptakan sesuai dengan citra (*shurah*) Tuhan—dipandangnya sebagai tempat teofani Tuhan. Hal ini tampak jelas dalam kedua ungkapan al-Hallaj di atas-*mujizat ruhuka fi ruhi dan nahnu ruhani halalna badana* مزجت روحك في روحي dan نحن روحان حللنا بدنا. Dengan demikian, dalam *hulul* al-Hallaj masih menyadari adanya dua realitas yang memang berbeda esensi dan kualitasnya, yaitu ruh Tuhan dan ruh makhluk (sufi); berbeda dengan Abu Yazid al-Busthami dalam doktrin *ittihad*-nya yang hanya menyadari satu wujud semata, yaitu Tuhan, karena pada saat itu kesadaranya terhadap selain Tuhan, inklusif terhadap dirinya sendiri, telah fana' (lenyap).[48] Karena itu, benar apa yang dinyatakan oleh Harun Nasution, "dalam *ittihad* sufi hanya menyadari dan melihat satu wujud (Tuhan), sedangkan dalam *hulul* yang dilihat dan disadari oleh sufi ada dua wujud (Tuhan dan makhluk),[49] hanya saja keduanya bertempat dalam satu tubuh.

Ketika tercapai puncak *hulul*, seluruh kehendak sufi terserap dan diliputi oleh kehendak Tuhan, sehingga seluruh aktivitas yang muncul darinya bukan lagi aktivitas sufi, melainkan aktivitas

[47]At-Taftazani, *Tasawuf,* 125.

[48] Muhammad Yusuf Musa, *Falsafah al-Akhlaq f`i al-Islam* (Kairo: Muassasah al-Khananji, 1963), 254. Lihat pula Simuh, *Tasawuf*, 197.

[49] Nasution, *Falsafah*, 90.

Tuhan hanya saja dengan melalui organ tubuh sufi.[50] Atas dasar ini, maka pernyataan al-Hallaj "*Ana al-Haqq*" (Aku adalah *al-Haqq*) tidak dapat dipandang sebagai ucapan al-Hallaj sebagai pengekspresian dirinya sebagai *al-Haqq* (Tuhan), hanya saja dengan melalui lisan al-Hallaj.[51] Dengan kata lain, ungkapan *Ana al-Haqq* sama sekali tidak berkonotasi pada pengakuan diri al-Hallaj sebagai Tuhan.Dan bahkan, al-Hallaj sendiri secara tegas menolak adanya anggapan bahwa dirinya adalah identik dengan Tuhan sebagai tercermin dalam ungkapannya berikut:

أنا سر الحق ماالحق أنا , بل أ نا حق ففرق بيننا [٥٢]

Artinya: *"Aku adalah rahasia Yang Mahabenar, dan bukattlah Yang Mahabenar itu adalah aku. Aku hanya satu dari yang benar, maka bedakanlah antara kami".*

D. MENYINGKAP MAKNA ANA AL-HAQQ

Abu Mansur al-Hallaj, sebagai pencetus paham *hulul*, dapat dikategorikan sebagai tokoh sufi yang paling kontroversial. Tetapi, dengan posisinya yang kontroversial itu justru semakin menggoda dan mendorong para pengkaji tasawuf, sejak dahulu sampai sekarang, baik dari kalangan muslim atau pun para orientalis, untuk terns berusaha menyingkapkan kemisteriannya, tentu dengan titik tekan dan kesimpulan yang beragam.

Dari sejumlah kajian yang telah ada, aspek doktrinal yang diartikulasikan al-Hallaj dengan ungkapannya "*Ana al-Haqq*" tampaknya menempati posisi sentral. Dalam kaitan ini, Annemarie

[50] Muhsin, *Nazhariyyah*, 26.
[51] A1-Hujwiri, *Kasyful*, 231.
[52] Teks asli tersebut dikutip dari Mahmud, *Al-Falsafah*, 363.

Schimmel nenghimpun sejumlah kesimpulan para pengkaji tasawuf pada abd ke-19 M, yang umumnya cenderung bersifat "negatif" dan mendiskreditkan posisi al-Hallaj,[53] Ungkapan-ungkapan justifikatif teologik seperti musyrik-kafir,[54] panteis,[55] dan yang senada dengannya, merupakan istilah yang sering dilekatkan pada al-Hallaj. Jika ditelusuri, munculnya penilaian yang cenderung mendiskreditkan al-Hallaj tersebut tampaknya disebabkan oleh pendekatan kajiannya yang cenderung bersifat legal istik-formal dan parsial, di samping adanya interest tertentu yang bersifat politis. Baru pada abed ke-20 M, setelah munculnya nama-nama seperti R.A. Nicholson, Hossein Nasr dan Ibrahim Gazur Ilahi, mulai timbul usaha kajian yang cenderung obyektif terhadap al-Hallaj, terutama menyangkut doktrinnya yang diartikulasikan dengan ungkapan terkenalnya, *Ana al-Haqq*.

Dalam tradisi sufisme, ungkapan "*Ana al-Haqq*" (Aku adalah *al-Haqq*) termasuk ke dalam kategori *syathahat*.[56] Berkata at-

---

[53] Lihat, Schimmel, *Dimensi*, 65.

[54] Istilah musyrik-kafir, meski ada sebagian yang memakai term sesat, merupakan istilah justifikatif yang biasa digunakan para pengkaji muslim atas al-Hallaj. Dan dengan tuduhan semacam inilah yang kemudian menghantarkan diri al-Hallaj ke tiang hukuman mati. Lihat, Ilahi, *Al-Hallaj*, xiv.

[55] Jika istilah musyrik-kafir merupakan term yang digunakan pengkaji muslim, maka term panteis lebih sering digunakan oleh orientalis, meski ada juga di antara mereka yang lebih suka menggunakan istilah lain, seperti ateis, non-muslim dan sebaginya.Lihat, Schimmel, *Dimensi,* 65.

[56] Secara bahasa, syathahat artinya bergerak. Karena is memang merupakan gerakan sufi yang mabuk (suhr) tentang berbagai rahasia pengalaman kesufiannya, dengan ungkapan yang nampak ganjil (aneh) bagi pendengarnya. Ada lima hal yang merupakan karakteristik syathahczt; (1) sebagai indikator kemabukan sufi ; (2) diucapkan ket ika sufi sedang mengalami persatuan dengan Tuhan; (3) diucapkan ketika sufi sedang mabuk (sue); (4) ketika itu, dalam jiwa sufi datang bisikan lembut, sehingga bisa terjadi tukar peran antara keduanya; dan (5) sufi sedang dalam kondisi hilang kesadarannya, sehingga is berbicara atas nama Tuhan, hanya saja me--

Thusi, "aspek eksoterik *syathahat* itu bersifat keji, tetapi aspek esoteriknya benar dan lurus".[57] Jadi ungkapannya tergolong metaforis. Sebagai konskuensinya, pemahaman terhadap "*Ana al-Haqq*" khususnya, dan *syathahat* pada umumnya, dengan pendekatan legal formal, bukan saja tidak akan diperoleh pemahaman yang tepat, bahkan bertentangan dengan karakter dari *syathahat* itu sendiri.

Secara doktrinal, ungkapan "*Ana al-Haqq*" dalam tasawuf bersifat historis. Nuwyia, sebagai dikutip oleh Annemarie Schimmel,[58] melalui lacakan akar sejarah, berhasil menyingkap bahwa term "*Ana*"—dalam tradisi sufisme—hanya digunakan untuk menunjuk Tuhan, bukan manusia. Begitu pula istilah "*al-Haqq*", yang secara ontologis memang berkaitan dengannya.[59] Al-Kharraj, yang oleh Nuwyia diduga sebagai Sufi pertama yang memunculkan teori ini, mendasarkan pandangannya pada makna implisit ayat, "iblis dihukum Tuhan, karena dia berkata "AKU" lebih baik dari Adam", den begitu pula malaikat harus sujud di hadapan Adam, sebab mereka telah tengatakan, "Kami lebih tinggi darinya".[60] Dengan kerangka pikir semacam ini, maka ungkapan "*Ana al-Haqq*" sama sekali tidak dimaksudkan al-Hallaj untuk menyatakan dirinya sebagai Tuhan.

Ada sementara pihak yang mengidentikkan Mansur al-Hallaj dengan Fir'aun, raja Mesir yang ateis dan mengaku dirinya sebagai Tuhan. Hal ini tampaknya didasarkan pada uraian kitab Tha-

---

lalui lisannya. Muhammad Ahmad Abdul Qadir, *Al-Fikr a1-Islami bain al-Ibtida' wa al-Ibda'* (Iskandariah: Dar al-Ma'arif al-Jam' iyyah, 1988), 51-52.

[57] Lihat, Qadir, *Al-Fikr*, 52.

[58] Tkait ini, al-Kharraj, pendahulu al-Junaid dan al-Hallaj, menegaskan, "hanya Allah yang berkata "AKU", sebab siapa pun yang mengatakan "AKU" tak akan bisa mencapai ma'rifah. Schimmel, *Dimensi*, 56.

[59] Schimmel, *Dimensi*, 25. Liiht pula, Siroj, *Dialog Tasawuf,* 30.

[60] Schimmel, *Dimensi*, 56.

wasin,[61] yang mana setelah al-Hallaj menyebutkan ungkapan Fir-'aun, "*Ana Rabbukum Al-A'la*", Akulah Tuhanmu yang Maha Tinggi (QS. 79: 24), ia mengetengahkan pernyataan "*Ana Al-Hagq*". Sebenarnya, jika dirujukkan kepada makna substansial *hulul*, sebagaimana uraian di atas, maka antara ungkapan "Aku" al-Hallaj dengan "Aku" Fir'aun mempunyai perbedaan yang sangat mendasar. Fir' aun, dengan "*ana*"-nya, hanya melihat pada dirinya sendiri, sehingga "Aku" (Tuhan) tidak dilihat olehnya. Sedangkan al-Hallaj, dengan "*Ana*"nya, menyadari atau melihat "Aku" (Tuhan), sehingga hilang atau lenyap kesadaran atas dirinya (*fana' 'an nafs*).[62] Dengan demikian, kata "Aku" bagi raja Mesir (Fir' aun) pengungkapan kekafirannya, sedangkan ungkapan al-Hallaj justru untuk mengagungkan Tuhan.

Lebih dari itu, di abad ke-20 M ini telah muncul beberapa pengkaji tasawuf yang menemukan landasan doktrinal dari ungkapan "*Ana Al-Haqq*", baik yang berasal dari hadis Rasulullah saw maupun perkataan sahabat. Sayyed Hossein Nasr, misalnya, menunjukkan pernyataan Nabi Muhammad "Aku adalah *Ahad*, tanpa *mim*, saya adalah *Rabb*, tanpa *ain*, maka siapa melihat diriku, sesungguhnya is telah melihat *Al-Haq* (Tuhan).[63] Sementara itu, Ibrahim Gazur Ilahi, penulis buku terkenal, "*The Secret of Ana Al-Haqq*", mengungkapkan adanya pengalaman serupa yang di-

[61] *Thawasin*, karya al-Hallaj yang diselesaikan dalam penjara, merupakan risalah kecil yang berisi syair-syair pujaan terhadap Rasulullah saw. Kitab ini terdiri delapan bab, setiap bab didahului *tha'* dan *sin*, seperti permulaan (Qs. ke-27) dalam al-Qur'an, yang dikatakan mengacu kepada keagungan dan kemuliaan Tuhan. Lihat, Schiemmel, *Diemensi*, 70. Tantang jumlah dan daftar nama kitab al-Hallaj. Lihat, Hamka, *Tasawuf; Perkembangan dan Pemurniannya*, (Jakarta: Nurul Islam, 1980), 120.

[62] Musa, *Falsafah*, 254. Lihat pula Simuh, *Tasawuf*, 157-158.

[63] Komaruddin Hidayat, dalam Insan Kamil; *Konsepsi Manust Menurul Islam*, M. Dawam Rahardjo (Penyunting), (Jakarta: Graffiti Pers, 1987), 191.

miliki oleh beberapa sahabat Nabi saw, hanya saja dengan sengaja mereka tak mau gegabah mengekspresikannya secara terbuka. Seperti yang dikatakan oleh Khalifah Ali ra, "aku memiliki semacam pengetahuan di dalam diriku yang kalau aku keluarkan kamu akan gemetar bagaikan seutas tali yang berada di bawah sumur yang dalam". Sejalan dengan itu, Ibn 'Abbas berkarta: "Jika aku berikan komentar atas firman Allah SWT di dalam ayat al-Qur'an ini "ألم تر كيف خلق الله سبع سموات طبا قا" maka tentu kamu semua akan melempari diriku dengan batu hingga mati".[64]

Kalau sejumlah riwayat tersebut dapat dipertanggung jawabkan, maka al-Hallaj—dengan ungkapannya "*Ana Al-Haqq*" sama sekali tidak melakukan kesalahan yang bersifat doktrinal. Bahkan R.A. Nicholson, yang juga disetujui oleh *Massignon*, justru menempatkan al-Hallaj sebagai monoteis sejati dengan menempatkan hubungan yang sangat pribadi antara Sufi dengan Tuhan.[65] Al-Junaid sendiri, mantan guru al-Hallaj, menolak kehadiran al-Hallaj dan menyetujui vonis hukuman mati atasnya, tampaknya bukan disebabkan oleh keluarnya al-Hallaj dari Islam, melainkan karena "perilaku arogan" yang dinilai membahayakan religiusitas umat Islam. Hal itu, secara implisit, tampak dalam pernyataanya, "menurut hukum syari'at, al-Hallaj dapat dijatuhi hukuman mati; tetapi menurut ajaran-ajaran rahasia (sufisme), Tuhan Mahatahu".[66]

---

[64] Lihat Komaruddin Hidayat, "Insan Kamil", dalam *Konsepsi*, 205. Ilahi, *Al-Hallaj*, 135-137.

[65] Schimmel, *Dimensi*, 65.

[66] Telah dikisahkan bahwa al-Junaid telah dimintai persetujuannya oleh Khalifah al-Mugtadir Billah atas hukuman mati atas al-Hallaj, namun ia menolaknya. Setelah datang kepadanya permintaan yang ketujuh kalinya, maka dengan melepaskan garbadiannya, dan mengenakan jubah keulama'annya menyetujui permintaan, dengan melontarkan pernyataan seperti tersebut di atas. Ilahi, *Al-Hallaj*, xiv.

Dengan demikian selain menjadi korban politik,[67] al-Hallaj dihukum mati karena perilaku "arogan"-nya dengan meng-umumkan segala yang dianggap sebagai misteri yang tertinggi, yang selayaknya hanya boleh diketahui oleh orang-orang terpilih saja.[68] Bahkan Han Heinrich Schaeder, dalam sebuah resensinya terhadap kitab *Thawasin*, dengan ungkapan yang begitu apresiatif memandang al-Hallaj sebagai salah satu *syuhada'* (orang yang mati syahid) Islam *par exeLience*.[69] Maka, sungguh tepat pernyataan yang disampaikan oleh as-Sybli berikut ini: "Al-Hallaj dan aku memiliki kepercayaan yang sama, kegialaanku telah menyelamatkan diriku, sebaliknya kecerdasannya (al-Hallaj) justru menghancurkan dirinya (hukuman mati)",[70]

[67] Schimmel, *Dimensi*, 68-69
[68] Nicholson, *The Mystics*, 149.
[69] Schimmel, *Dimensi*, 66.
[70] A1-Hujwiri, *Kasyful*, 143.

4

PANDANGAN AL-GHAZALI TERHADAP ITTIHAD DAN HULUL

A. Kondisi Sosial-Keagamaan dan Sosial-Politik Dunia Islam Zaman Al-Ghazali

Seperti para pemikir umumnya, bagaimanapun karir intelektual al-Ghazali tidak dapat dilepaskan kaitannya dengan pemikiran yang berkembang sebelumnya dan kondisi sosial-keagamaan dan sosial-politik dunia Islam pada zamannya. Bahkan dalam batas tertentu, pemikiran al-Ghazali, sebagai tertuang dalam berbagai karya monumentalnya,[1] agaknya dapat dinyatakan sebagai

[1] Abdurrahman Badawi melakukan penelitian terhadap sejumlah karya yang dinisbahkan pada al-Ghazali, dan kemudian hasilnya dituangkan dalam *Mu'allafat al-Ghazali.* Dalam kitab itu, dia membuat tiga klasifikasi: (1) kitab yang dapat dipastikan sebagai karya al-Ghazali, terdiri dari tujuh pu-

bentuk respons langsung terhadap sejumlah problem krusial di masanya. Buah karya inelektualnya berjudul: *Tahafut al-Falasifah,*[2] *al-Mustazhhiri,*[3] *Ihya' 'Ulum ad-Din,*[4] misalnya, dengan begitu jelas menunjukkan adanya kecenderungan semacam itu. Dengan demikian, rekonstruksi kondisi sosial-keagamaan dan sosial-politik zaman al-Ghazali merupakan prasyarat yang mutlak diperlukan untuk dapat memahami konteks pemikirannya, tentu terutama tasawufnya.

Al-Ghazali,[5] yang nama lengkapnya Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Thusi al-Ghazali, adalah seorang Persia asli. Dia juga umum dikenal sebagai Abu Hamid, suatu sebutan yang biasa digunakan Ibn Rusyd untuk merujuk kepadanya.[6] Ia dilahir-

---

luh dua kitab; (2) kitab yang masih diragukan otentisitasnya, terdiri atas dua puluh dua kitab; dan (3) kitab yang dapat dipastikan sebagai bukan kar-yanya, terdiri dari tiga puluh satu kitab. Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 99.

[2] Kitab yang berisi serangan al-Ghazali terhadap filsafat ini ditulis pada penghujung 488 H, yang ketika itu ia berusia 38 tahun. Kitab ini memuat dua puluh masalah. Lihat Ahmad Fuad Ahwani, dalam *Segi-Segi Pemikiran Filsafat dalam Islam,* Ahmad Daudy (ed.), (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 61.

[3] Kitab ini merupakan karya terpenting al-Ghazali terkait dengan bantahannya terhadap doktrin Ta'limiyah, dan diduga kitab ini ditulis al-Ghazali pada masa antara menulis *Maqashid* dan *Tahafut.* Osman Bakar, *Classification, of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science,* terjmh. Purwanto (Bandung: Mizan, 1977), 185.

[4] Sekalipun tidak dapat dipastikan kapan *Ihya'* ini diselesaikan al-Ghazali, namun yang jelas kitab ini mulai dia tulis ketika ia mengasingkan diri ke Syiria. *Ibid.,* 188.

[5] Menyangkut penjelasan nama tokoh ini, di kalangan para ahli terjadi perbedaan pendapat; apakah namanya harus dieja dengan satu atau dua huruf "z", *al-Ghazali* ataukah *al-Ghazzali.* Belum begitu jelas mana yang lebih tepat, namun ejaan pertama secara umum lebih disukai. W. Montgomery Watt, *Islamic Theology and Philosophy,* terjmh. Umar Basalim (Jakarta: P3M, 1993), 138.

[6] Ahmadie Thaha, dalam *Pengantar Tahafut al-Falasifah* (edisi terje-

kan pada 450 H / 1058 M di Thus, dekat Meshed, sebuah kota kecil di Khurasan (Iran),[7] kemudian di sini pula dia wafat dan dikuburkan pada 505 H / 111 M. Jika diperhatikan tahun kelahiran dan wafatnya, al-Ghazali berarti hidup pada periode klasik dari babakan sejarah Islam (650 – 1250 M), hanya saja bukan lagi dalam masa kemajuan Islam pertama (650 – 1000 M), melainkan sudah berada pada fase kemunduran atau disintegrasi (1000 – 1250 M) dari periode sejarah.[8]

Disintegrasi politik zaman al-Ghazali, selain diindikasikan oleh eksisnya "dualisme" kekuasaan di dunia Islam, sekaligus juga ditandai oleh timbulnya berbagai pemberontakan yang kemudian disusul oleh pemisahan beberapa dinasti kecil dari pusat kekuasaan Islam di Baghdad. Dualisme kekuasaan yang dimaksud adalah eksisnya dua penguasa yang secara administratif bersifat independen, yaitu antara Abbasiyah-Salajikah *(sunni*) di Baghdad dengan Fatimiyah-Syi'i di Mesir pada satu sisi, dan antara para Sultan Salajikah (447 H/1055 M - 590 H/1194 M)[9] sebagai penguasa politik-sekuler dengan para khalifah sebagai penguasa spiritual-keagamaan *an sich* di sisi lain, dengan posisi yang terakhir lebih dikendalikan oleh yang pertama.

---

mahan), (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986), xiv.

[7] Sebelum al-Ghazali, Khurasan telah melahirkan tokoh sufi terkenal, ada sekitar 300 sufi, sehingga al-Hujwiri menyebutnya, sebagai "tanah di mana matahari cinta dan keberuntungan jalan sufi berkuasa". Al-Hujwiri, *The Kasyf Mahj'ub,* terjemh. Suwardjo Muthari dan Abdul Hadi WM (Bandung: Mizan, 1992), 164.

[8] Tentang teori pembabakan sejarah umat Islam, lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 12-14.

[9] Perihal periodisasi sejarah kekuasaan Daulah Abbasiyah, Lihat Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), 49-50.

Lebih ironis lagi, suasana politik yang sudah begitu runyam tersebut kemudian diperparah oleh munculnya berbagai pemberontakan, di antaranya yang terpenting adalah propaganda dan pemberontakan kaum *al-Bathiniyyah,* salah satu sekte Syi'ah Isma'iliyah ekstrem yang secara sosial-politik memperoleh dukungan dari Dinasti Fatimiyah yang berkedudukan di Mesir. Sebenar-nya, ketika Daulah Salajika masih berada pada fase kejayaannya, yaitu sekitar tiga puluh sembilan tahun dari awal kekuasaannya, sejumlah pemberontakan tersebut relatif dapat teratasi dan ke-amanan relatif dapat terkendalikan, bahkan ilmu pengetahuan dapat dikatakan mengalami kemajuan.

Namun, setelah masa tiga puluh sembilan tahun berlalu, lebih-lebih setelah terbunuhnya Wazir Nizham al-Mulk (w. 485 H/1092 M)[10] oleh Hasan al-Sabah, seorang pemimpin ulung gerakan *al-Bathiniyyah,* dan mangkatnya Sultan Malik Syah (1072 M - 1092 M), keberadaan Daulah Salajikah terus mengalami kemunduran dan keamanan tak dapat terkendalikan. Sementara itu, tiadanya figur pengganti Sultan Malik Syah yang cakap, perebutan kekuasaan di kalangan keluarga istana, kemunculan dinasti-dinasti kecil yang independen, serta kedatangan pasukan Salib merupakan faktor lain yang juga ikut mempercepat proses keruntuhan Daulah Salajikah.

Pada suasana disintegrasi politik tersebut, dalam batas-batas tertentu al-Ghazali, yang secara politis berada di pihak Abbasiyah-Salajikah, ternyata telah melibatkan diri dalam dunia politik praktis, meskipun pada dekade yang lebih belakangan dia meninggalkan pentas politik itu. Karya monumentalnya, *Fadla'ih al-Bathiniyyah wa Fadla'il al-M-ustazhiriyyah* (Kelancangan Kaum Ba-

[10] Yoesoef Sou'yb, *Sejarah Daulat Abbasiyah III* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 68.

thiniyah dan Keutamaan *ai-Mustazhiriyyah*),[11] misalnya, merupakan salah satu bukti keterlibatan al-Ghazali dalam dunia politik, sehingga menjadi cukup beralasan kalau kemudian ada sementara pihak yang menduga kuat bahwa di antara sebab kepergian al-Ghazali dari Baghdad (488 H/1095 M) adalah karena takut ancaman kaum Bathiniyah,[12] meskipun sebenarnya hal ini bukanlah merupakan satu-satunya alasan yang paling esensial.

Di samping timbul disintegrasi politik, pada masa al-Ghazali juga terjadi apa yang biasa disebut sebagai disintegrasi di bidang sosial-keagamaan. Pada masa itu, keberadaan umat Islam telah terfragmentasi ke dalam berbagai sekte atau madzhab dan aliran pemikiran. Sebenarnya, eksisnya berbagai sekte dan aliran pemikiran, baik dalam bidang *kalcm.* (teologi), *fiqh* (hukum), atau pun lainnya, tidaklah harus dimaknai sebagai sesuatu yang berkonotasi negatif, disintegrasi sosial-keagamaan, melainkan justru menunjukkan fleksibelitas dari ajaran Islam di satu sisi, dan dinamika intelektual umat Islam di sisi lain.

Hanya saja, karena hal itu diikuti klaim-klaim kebenaran oleh pendukung suatu sekte atau aliran pemikiran tertentu, dan sekaligus penolakan terhadap aliran lain sebagai berada pada pihak kebenaran,[13] maka fenomena itu bukan lagi menunjukkan fleksi-

---

[11] Kitab itu, yang diduga kuat ditulis pada 1094 M/ 1095 M, merupakan pesanan dari Khalifah Abbasiyah al-Muqtadir Billah (470 -512 H). Tujuan penulisannya adalah untuk menangkis ancaman politis dan propaganda kaum Bathiniyah, serta menunjukkan sejumlah kepalsuan ajarannya. W. Montgomery Watt, *Islamic*, 144. Lihat pula Busthami M. Said, *Mafhum Tajdid ad-Din,* terjmh. Mahsun Mundzir (Ponorogo: PSIA, 1992), 85.

[12] Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1990), 72.

[13] Berkaitan dengan fenomena ini, minimal dapat disebutkan tiga aliran teologi – Mu'tazilah, Asya'ariyah dan Syiaah, dan juga tiga madzhab *fiqh – Syafi'iyah*, Hanafiyah, dan Hambaliyah. I*bid.,* 72. Lihat pula Hasan Asa-

belitas dan dinamika intelektual, melainkan justru sebagai bentuk pengebirian intelektual dan penyempitan paham, yang kemudian tidak jarang hal itu memicu kemunculan sikap-sikap dan perilaku intoleran, dan bahkan konflik fisik di kalangan sesame muslim.[14] Berdasarkan realitas historis semacam ini, maka cukup dapat diterirna kalau kemudian muncul suatu (pernyataan) bahwa kecenderungan umum, tentang "kebenaran" di masa al-Ghazali adalah bersifat meminjam istilah Yasir Nasution—"monolitis".[15]

Berkaitan dengan disintegrasi sosial-keagamaan tersebut, paling tidak ada dua hal yang urgen untuk dijelaskan secara lebih jauh. *Pertama,* kecenderungan monolitik pada zaman al-Ghazali, atau bahkan mungkin juga pada dekade jauh sebelumnya, ternyata sangat terkait dengan pernyataan yang diyakini sebagai ucapan yang berasal dari Nabi SAW., yang menggambarkan bahwa "umat Islam akan terpecah ke dalam tujuh puluh tiga golongan;[16] seluruhnya sesat dari kebenaran, kecuali satu golongan. Golongan atau aliran yang satu inilah yang benar dan selamat; dan kemudian "simbul" kebenaran tunggal itu dijadikan sebagai "kue" rebutan oleh sejumlah aliran yang eksis pada masa itu.

Setiap pendukung suatu aliran mengklaim bahwa "simbul" kebenaran tunggal, sebagai yang dimaksudkan dalam hadis ter-

---

ri, *Menyingkap Zaman Keemasan Islam* (Bandung: Mizan, 1994), 51.

[14]Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam* (Jakarta: Paramadina, 1997), 81. Bandingkan dengan M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali; Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 67-68.

[15] M.Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Chazali* (Jakarta: Rajawali Pers, 1988), 18.

[16] Dalam *al-Munqidz,* al-Ghazali juga menukil hadis tersebut untuk menggambarkan keragaman aliran pemikiran di zamannya dan sekaligus adanya kecenderungan monolitik itu. Al-Ghazali, *Al-Munqidz min al-Dlalal,* (Istambul: Hakekat Kitabevi, 1983), 3.

sebut, hanya berada pada aliran yang dianutnya, dan sama sekali tidak berada pada aliran lainnya. *Kedua,* para penguasa Salajikah dan atau ulama', dalam batas-batas tertentu memiliki saham yang cukup besar atas kemunculan, dan atau bahkan penyuburan fragmentasi di bidang sosial-keagamaan tersebut. Dengan otoritas politiknya, penguasa Salajikah berusaha memaksakan pahamnya kepada rakyat, sebaliknya melakukan penekanan terhadap pengikut paham lain. Al-Kunduri (wafat 455 H/1063 M), seorang Mu'tazili yang menjadi wazir pertama Daulah Salajikah, melakukan penekanan dan bahkan pengusiran terhadap pengikut Asy'ariyah.[17]

Begitu pula Nizham al-Mulk (w. 485 H/1092 M), penganut pahara Syafi'i dan Asy'ari sebagai pengganti al-Kunduri, menetapkan kebijakan politik yang tak jauh berbeda dengan al-Kunduri, yaitu melakukan penekanan terhadap pengikut paham lain, sekalipun melalui cara yang lebih etis, dengan pendirian madrasah sebagai sentral pengembangan misinya.[18]

Sementara itu, seorang *qadli* yang berraadzhab Hanafi di Damaskus, yaitu Muhammad ibn Musa al-Balasaghuni (w. 506 H), pernah menyatakan: "Seandainya saya berkuasa, maka akan saya tarik *Jizyah.* (pajak non-muslim) dari pengikut madzhab Syafi'i.[19] Dan sebaliknya, tidak kurang dari tokoh madzhab Syafi'i, yaitu al-Juwayni (w. 478 H/1085 M), misalnya, dengan alasan dan misi tertentu melakukan pengutukan terhadap madzhab Hana-

[17] Di antara tokoh yang menjadi korban kebijakan al-Kunduri adalah al-Juwayni dan al-Qusyairi, keduanya terpaksa menyingkir ke Hijaz. Asari, *Menyingkap*, 52. Jahja, *Teologi*, 66.

[18] Sebaliknya berkat kebijakan ini, al-Juwaini dan al-Qusyairi, dua tokoh yang terusir akibat kebijakan Wazir al-Kunduri, bisa kembali ke Nisyapur dan mengembangkan kembali karir ilmiahnya. Lihat Asari, *Menyingkap*, 50.

[19] Madjid, *Kaki Langit,* 84.

fi,[20] dan masih banyak perilaku sektarian lain yang semisal dengannya.

Menyangkut fenomena disintegrasi bidang sosial-keagamaan ini, al-Ghazali membuat klasifikasi para pencari kebenaran atas dasar landasan epistemologinya; metode yang digunakan untuk nencari kebenaran. Dalam hal ini, al-Ghazali mengklasifikasikan mereka atas empat kategori, yaitu: teolog *(mutakallimin.)*, filosof *(al-falasifah')*, Ta'limiyah *(al-Bathiniyyah)*, dan sufi *(al-shufiyyah)*.[21] Dua yang pertama, dalam usaha mencari kebenaran menggunakan akal (*al-'aql*), sekalipun dengan kapasitas yang berbeda; golongan yang ketiga menekankan otoritas Imam; dan yang terakhir menggunakan *al-dzawq* (intuisi).

Sejalan dengan kecenderungan umum yang bersifat monolitik di masa itu, masing-masing dari kelompok pencari kebenaran itu telah melakukan klaim metodologis, sebaliknya memandang metodologi kelompok lain sebagai yang kurang terpercaya. Hal inilah yang kemudian mendorong al-Ghazali untuk melakukan pengujian terhadap keempat metode tersebut, yang kemudian–sebagai akan terlihat nanti- dia mengaku telah menemukan kebenaran hakiki, *al-'ilm al-yaqini,* melalui jalan (metode) sufi *(ai-shufiyyah)*, karenanya menjadi cukup wajar kalau kemudian al-Ghazali, sebagai terlihat dalam *al-Munqidz,* memberikan suatu pernyataan yang cukup apresiasif terhadap keberadaan sufisme.

Sementara itu, ketegangan antara sufi *(ahl al-haqiqah)* dengan *fuqaha' (ahll al-syari'ah)* di satu pihak, dan antara sufi dengan ulama' kalam (*mutakallimin)* di pihak lain, merupakan fenomena yang juga ikut menyemarakkan gejala disintegrasi sosial-keaga-

[20] Perihal alasan dan penjelasan lebih lanjut tentang pengutukan al-Juwayni terhadap madzhab Hanafi. Lihat *ibid.,* 84-86.

[21] Al-Ghazali, *Al-Munqidz,* 8.

maan di zaman al-Ghazali. Sebenarnya, ketegangan itu sudah tampak sejak abad ke-3 H, tepatnya ketika konsep *ma'rifath* Dzu al-Nun al-Mishri (w. 245 H) menjadi perbincangan aktual di kalangan para sufi, dan raenjadi semakin menajam ketika dimunculkan konsep *ittihad* oleh Abu Yazid al-Busthami (w. 260 H) dan *hulul* oleh Abu Mansur al-Hallaj (w. 309 H), yang kemudian berujung pada terbunuhnya al-Hallaj, seorang tokoh legendaris, di tiang gantungan pada permulaan abad ke-4 H. Sejak saat itu, bukan saja jurang pemisah antara sufisme dengan syari'at menjadi semakin melebar, lebih dari itu di kalangan umat Islam telah muncul *image* (kesan) "negative" terhadap keberadaan sufisme umumnya dan terhadap paham *ittihad* dan *hulul* khususnya,[22] dan fonomena semacam ini terus berlanjut hingga zaman al-Ghazali.

Jika ditelusuri, ketegangan yang berkepanjangan antara sufi dengan *fuqaha'* dan *mutakallimin* tersebut lebih disebabkan oleh adanya perbedaan visi. Para sufi, inklusif al-Busthami dan al-Hallaj, cenderung lebih mengunggulkan atau mementingkan aspek esoterik *(bathin)* Islam, sama sekali tidak berarti meninggalkan atau mengingkari syari'at; sebaliknya, para *fuqaha'* justru lebih menekankan betapa pentingnya aspek eksoterik *(zhahir)* Islam dan lebih memaknai syari'at sebagi yang bersifat legal-formal. Begitu pula *mutakallimin,* mereka sangat menekankan "pembedaan" dan "pemisahan" secara tegas antara makhluk dengan Tuhan, sehingga mereka menolak bentuk "penyatuan" yang diajarkan dalam *ittihad* dan *hulul,* sekalipun bentuk penyatuan yang dimaksudkan oleh kedua paham itu bukan dalam pengertian yang mutlak dan hakiki. Dengan demikian, kalau pada

[22] Menyangkut fenomena ini, M. Zurkani Jahja nemunculkan pernyataan indah: "Pada saat itu, ada kesan sufisme telah berjalan bagaikan "agama tersendiri" dalam Islam. Jahja, *Teologi*, 51.

pasca al-Hallaj hingga zaman al-Ghazali muncul kesan penyimpangan, gejala itu tidak hanya terjadi dalam lingkup sufisme, tetapi juga pada pemahaman doktrin-doktrin teologis, dan lebih-lebih dalam pelaksanaan syari'at (hukum Islam). Kalau bentuk penyimpangan dalam sufisme itu sering ditunjukkan oleh perilaku sufi yang tidak jarang lepas dari kontrol hukum syari'at dan doktrin teologis, maka bentuk penyimpangan dalam kedua yang terakhir lebih diindikasikan oleh kering dan lepasnya pelaksanaan hukum Islam dan doktrin teologi dari nilai spiritual sebagai inheren dalam sufisme.[23]

Dalam suasana yang dilematis itu, kemunculan al-Ghazali mempunyai arti yang sangat penting. Dalam kaitan ini, al-Ghazali bukan saja melakukan rekonsiliasi sufisme dengan syari'at, tetapi juga mengembalikannya ke dalam frame doktrin teologi, yang secara doctrinal sangat nempertahankan "pembedaan" dan "pemisahan" Tuhan dengan makhluk.[24] Melalui kedua usaha ini, secara implisit juga menunjukkan maksud al-Ghazali untuk memberikan muatan spiritual (sufisme) ke dalam praktek hukum syari'at yang cenderung formalistis dan pemhaman akidah Islam yang cenderung rasionalistis.

Menyangkut usahanya yang pertama, rekonsiliasi sufisme dengan syari'at, tampak begitu jelas dalam karya monumentalnya, *Ihya' Ulum al-Din.*[25] Sedangkan menyangkut usahanya yang

---

[23] Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 164.

[24] Ahmad Daudy, dalam *Orientasi Pengembangan Ilmu Agama Islam* (Jakarta: Dirjen Binbaga Islam, 1986), 71.

[25] Dalam *Ihya',* al-Ghazali membagi isinya atas empat bagian; mula-mula dia menjelaskan pelaksanaan kewajiban agama beserta pokok-pokok akidah yang sangat terkait dengan syari'at, kemudian diikuti dengan *ma'rifah* (sufisme) dan akhirnya akhlak. Dari susunan ini, kata Simuh, merupakan suatu bukti nyata dari upaya al-Ghazali untuk melakukan rekonsiliasi

kedua, meletakkan sufisme ke dalam frame teologi-sebagai akan terlihat nanti-tampak jelas dalam konsepsinya tentang *ma'rifah* sebagai ujung sufisme di satu sisi, dan dalam pandangannya terhadap paham *ittihad* dan *hulul* di sisi lain. Dampak positifnya, bukan saja citra sufisme terehabilitasi sehingga dapat diterima kembali dengan mesra oleh umat Islam, lebih dari itu telah terjadi saling pendekatan (*reapproachment*) antara *fuqaha' (ahl al-syari'ah*) dengan sufi di satu pihak, dan antara sufi dengan *mutakallimin* di pihak lain.[26]

Selain itu, pada masa al-Ghazali, muncul tradisi saling pendekatan antara ulama' dengan penguasa, sehingga antara keduanya terjalin hubungan interdependensi.[27] Dalam hal ini, baik pihak penguasa ataupun ulama' sama-sama bermaksud menarik keuntungan duniawi dari hubungan itu. Kalau para penguasa mendekati ulama' bermaksud memanfaatkan legitimasi religius dan dukungannya, maka begitu pula ulama' mendekati penguasa selain untuk memanfaatkan otoritas politikanya demi mempertahankan dan memperluas pengaruh alirannya, sekaligus demi jabatan dan kemewahan duniawi lainnya.[28]

Dengan istilah lain, penguasa dengan ulama' di masa al-Ghazali telah menjalin hubungan saling menguntungkan "simbiosis mutualis". Fenomena ini setidak-tidaknya menimbulkan tiga ekses penting terkait dengan kehidupan religio-politik pada masa itu, yaitu: *pertama*, otoritas ulama' dalam kapasitasnya sebagai pengontrol perilaku politik penguasa menjadi semakin mele-

---

sufisme dengan syari'at. Simuh, *Tasawuf,* 168-169

[26] Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1985), 109.

[27] Jahja, *Teologi*, 68. Sadzali, *Islam,* 92.

[28] Sulaiman Dunya, *Al-Haqiqah al-Nazhr al-Ghazali* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1971), 15. Lihat pula Jahja, *Teologi,* 68. Sadzali, *Islam,* 92.

mah,[29] bahkan dalam batas-batas tertentu tampaknya memang sengaja diperlemah oleh penguasa. Pendirian sejumlah *khanqah* oleh penguasa,[30] sebagai tempat *'uzlah* sufi eskapis, sekalipun dari satu segi dapat dipahami sebagai pengistimewaan tokoh sufi, tetapi dari sudut lain dapat dimaknai sebagai upaya memperlemah posisi ulama' sebagai pengontrol perilaku politik penguasa, kecuali hanya sebatas pemberi legitimasi; *kedua*, sebagai konsekuensinya, perilaku politik dari penguasa cenderung semakin melonggarkan diri dari ikatan norma agama.

Karya al-Ghazali yang berjudul *Nasihah al-Mulk,*[31] misalnya, tampaknya memberi indikasi kuat atas munculnya perilaku politik semacam itu; dan *ketiga,* sekalipun timbul disintegrasi politik, ilmu pengetahuan di masa al-Ghazali mengalami kemajuan pesat. Hanya saja, semangat pengembangannya bukan didasari oleh nilai-nilai religius (terlepas dari keperitingan agama), melainkan hanya demi popularitas dan demi kepentingan duniawi lainnya.[32] Kalau memang demikian, tampaknya di zaman al-Ghazali telah muncul kecenderungan--meminjam istilah modern- "sekularisasi", bukan saja dalam perilaku politik, tetapi juga dalam aspek ilmu pengetahuan. Karena itu, dalam kadar tertentu-sebagai melalui *al-Ihya',* misalnya,[33] al-Ghazali bermaksud membe-

---

[29] *Yasir Nasution, Manusia*, 28.

[30] Sebagai tambahan *khanqah* yang sudah ada, *al-Sami Sati'yah,* penguasa Salajikah membangun *khanqah al-Qashr* dan *al-Tawasis.* Lihat M. Zulkarni Jahja, *ibid.*

[31] Kitab ini ditulis dengan bahasa Persia dengan menggunakan gaya sastra. Lihat, Madjid, *Langit*, 80.

[32] Sulaiman Dunya, loc. *cit.*. Lihat pula Haroon Khan Sherwani, *Studies in Muslim. Political Thought and Adrtiinistration.* terjmh. M. Arif Lubis, (Jakarta: Tintamas, 1964), h, 127-128.

[33] Kazuo Shimogaki, *Between Modernity and Post-modernity*: *The Islamic Left and Hasan Hanafi's Thought* , terjmh. M. Imam Aziz dan Jadul

rikan nuansa spiritual terhadap perilaku politik dan ilmu pengetahuan yang sudah cenderung sekuler tersebut.

B. Dialektika Intelektual-Spiritual Al-Ghazali dan Apresiasinya Terhadap Sufisme

Kota Thus, di samping sebagai tempat kelahiran al-Ghazali (450 H/1058 M) dan wafatnya (505 H/111 M), sekaligus juga merupakan tempat bagi al-Ghazali untuk melakukan perintisan karir intelektualitasnya. Menjelang kematian sang ayah, al-Ghazali dan adiknya (Ahmad), yang ketika itu usianya masih relatif kecil, dititipkan kepada salah seorang teman ayahnya, seorang yang memiliki kecenderungan hidup berpola sufi dan sangat sederhana, untuk dididik.[34] Ketika sufi yang mengasuhnya merasa sudah tidak mampu lagi memenuhi kebutuhannya, keduanya dikirim ke sebuah madrasah untuk memperoleh, selain ilmu pengetahuan, juga santunan kehidupan sebagaimana tradisi pada masa itu.[35] Di sinilah al-Ghazali mempelajari *fiqh* pertama kali dari al-Razkani.[36]

Kemudian, sebelum berusia lima belas tahun, al-Ghazali pergi ke Jurjan untuk melanjutkan studinya dalam bidang *fiqh* di bawah bimbingan Abu Nashr al-Ismaili.[37] Tidak diketahui sampai berapa lama ia di Jurjan, kemudian al-Ghazali kembali ke Thus, dan menetap di sana sekitar tiga tahun untuk mengkaji ulang ilmu yang dipelajarinya di Jurjan, sehingga dapat dikuasainya de-

---

Haula, (Yogyakarta: LKis, 1994), h, 68.

[34] Yusuf Farhat (Ed.), *Al-Falsafah al-Islamiyyah wa. A' lamuha,* (tp . Suriyah, 1986), h, 121.

[35] M. Yasir Nasution, *op. cit.*, h, 30.

[36] Sulaiman Dunya, op. cit. , h, 19. Fiqh yang dipelajarinya adalah *fiqh* madzhab Syafi'i. Lihat M. Zurkani Jahja, *op. cit.* , h, 70.

[37] Sulaiman Dunya, *Ibid.*

ngan baik, dan bahkan ia sempat melengkapinya dengan belajar tasawuf pada Yusuf al-Nassaj (w. 487 H).[38] Kemudian pada 473 H, sebelum ulang tahunnya yang kedua puluh, al-Ghazali menuju ke Nisyapur untuk berguru pada al-Juwayni (w.478 H) di madrasah *"al-Nishamiyyah",*[39] dan darinya al-Ghazali dapat belajar *fiqh-* dan *ushul fiqh, manthiq* dan ilmu kalam.[40] Dari sana, al-Ghazali bukan saja berhasil menyauk sejumlah ilmu, bahkan di tengah-tengah kesibukannya sebagai asisten gurunya, al-Juwayni, ia berhasil menyelesaikan karya perdananya, *Al -Mankhul min 'Ilm al-Ushul,* sehingga popularitasnya semakin hari menjadi semakin menanjak, dan karenanya sempat menjadikan gurunya, al-Juwayni, iri terhadapnya.[41] Selain itu, di lisyapur al-Ghazali juga sempat belajar tasawuf atas bimbingan al-Farmadzi (w. 477 H), dan bahkan ada dugaan mat al-Ghazali mulai berkenalan dengan ajaran Ta'limiyah (*al-Bathiniyyah),*[42] mengingat sekte itu telah muncul lebih iari seratus tahun sebelum kelahiran al-Ghazali.

Uraian biografis tersebut menunjukkan bahwa disiplin ilmu yang dipelajari, dan atau dikuasai oleh al-Ghazali hingga meninggalnya al-Juwayni pada 478 H, bukan saja berbeda-beda objek formalnya, tetapi juga segi metodologinya, dan bahkan pada sisi-sisi tertentu kadang-kadang menunjukkan adanya kontradiksi.

---

[38] *Ibid.,* h, 19-20.

[39] Madrasah *Nizhamiyyah* Nisyapur adalah salah satu madrasah yang ada di masa Salajikah. Madrasah ini sengaja dibangun oleh Nizham al-Mulk untuk al-Juawayni, dan dia telah menjadi *mudarris* (guru besar) di madrasah itu lebih dari tiga dekade yang berakhir dengan kematiannya (478 H/ 1085 M). Lebih lanjut lihat Hasan Asari, *op. ci.t.* , h, 57-58.

[40] Sulaiman Dunya, *Al-Haqiqah, op. cit.* , h, 19.

[41] Hal itu dapat dipahami dari pernyataan al-Juwayni sendiri, "anda tega menguburku padahal aku masih hidup; apa anida tidak sabar menunggu aku sampai mati?" M. Zurkani Jahja, op- *cit.,* h, 71.

[42] Osman Bakar, *Loc. cit.*

Fiqh dan *ushul fiqh,* keduanya merupakan disiplin ilmu yang dirancang untuk kepentingan pelakasanaan aspek syari'at (eksoterik) Islam, dan pendekatannya, tentu, sangat formalistis. Ilmu kalam, yang difungsikan untuk menanamkan dasar-dasar akidah dan sekaligus mempertahankannya, pendekatannya, sekalipun senantiasa menggunakan dalil *naqli* sebagai rujukannya, adalah bersifat rasional. Selain ilmu kalam, al-Ghazali juga belajar *manthiq*, dan atau bahkan, menurut al-Subki,[43] juga filsafat, yang tidak diragukan lagi pendekatan rasionalltasnya. Sementara itu, tasawuf, yang lebih menekankan aspek dalam (esoterik) ajaran Islam, pendekatannya bersifat intuitif. Dengan demikian, sampai di sini karir intelektual al-Ghazali telah mencakup berbagai disiplin ilmu, dengan pendekatan yang berbeda-beda, yaitu formalistis, rasional, dan intuitif.

Selanjutnya, setelah Nizham al-Mulk mengangkatnya sebagai tenaga pengajar di madrasah *an-Nizhamiyyah* (Baghdad) pada 484 H/1091 M, secara otodidak al-Ghazali memperdalam dan mempelajari filsafat. Dalam jangka waktu kurang dari dua tahun, al-Ghazali telah raampu menguasai hampir keseluruhan aspek filsafat Yunani, dan sekaligus mengungkap sisi kelemahannya, terutama yangsudah diolah oleh para filosof muslim,[44] sehingga ada sementara pihak yang memberi kualifikasi al-Ghazali, dalam beberapa segi, sebagai filosof,[45] sekalipun kelak ia sendiri melakukan penyerangan terhadap sisi-sisi tertentu dari filsafat itu.

---

[43] Lihat *ibid.,* hlm. 182

[44] Para filosof muslim yang dimaksud adalah al-farabi (w. 339 H/941 M), Ibn Sina (w. 428 H/1037 M), serta mereka yang tergabung dalam kelompok pemikir Ikhwan *al-Shafa.* M. Zurkani Jahja, *op. cit.,* hlm. 72. Bandingkan dengan al-Ghazali, *op. cit.* , hlm. 10-11

[45] Sulaiman Dunya, misalnya, dengan tegas menyebut al-Ghazali sebagai filosof. Lihat dalam al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah,* (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t.), hlm. 18-24

Dua karya terkenalnya, *Maqashid al-Falasifah*[46] dan *Tahafut al-Falasifah,*[47] selain mengindikasikan betapa tingginya penguasaan al-Ghazali terhadap filsafat (baca, filsafat ala pemahaman al-Ghazali), sekaligus merupakan argumen penting yarig biasa dipergunakan untuk mengkualifikasikan al-Ghazali sebagai filosof.

Setelah melakukan pendalaman terhadap ilmu-ilmu *'aqliyyah* dan filsafat tersebut, al-Ghazali mempunyai keoenderungan yang sangat rasional. Kecenderungan seperti itu, tampak jelas tergambar dalam sejumlah karyanya yang ditulis menjelang pengasingan dirinya ke dalam cara hidup sufi, yaitu antara tahun 488 H dan 499 H. Kitab *Mi'yar al-'Ilm* (Metrik Imu Pengetahuan),[48] misalnya, selain merupakan kitab *manthiq* yang ditulis untuk memberitahu tentang cara berpikir dan bernalar, sekaligus isinya terkesan sebagai "pembelaan" terhadap Aristoteles, sehingga wajar kalau kemudian ada yang menempatkan al-Ghazali sebagai pengikut filsafat Aristoteles,[49]di samping Neoplatonisme sebagai yang tampak dalam buku-bukunya yang lain. Sementara itu, kitab *al-Iqtishad fi al-I'tiqad* (Moderasi dalam Berakidah) juga memiliki nuansa yang tidak jauh berbeda dengan *Mi'yar,* sekalipun kapasitas rasionalitasnya masih tampak di bawah *Mi'yar*.

Pemposisian akal, sebagai sumber pengetahuan yang benar, pada tingkat yang relatif tinggi tersebut, ternyata justru

---

[46] Kitab ini nendeskripsikan tiga pokok bahasan filsafat Yunani (logika, metafisika dan fisika) dengan susunan yang sistematis dan bahasa yang mudah, sehingga dapat memudahkan bagi para pemula yang belajar filsafat Yunani. Lihat Sulaiman Dunya, dalam pengantar *Maqashid al-Falasifah,* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1960), hlm. 24

[47] Lihat catatan kaki nomor 2

[48] Dapat dipastikan bahwa kitab ini sebelum tahun 488 H. Lihat Yasir Nasution, *op. cit.* , hlm. 31

[49] Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan,* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 283

menghantarkan al-Ghazali pada puncak krisis intelektualnya. Selain dilatari oleh karakternya[50] untuk senantiasa mencari kebenaran hakiki, *al-'ilm al-yaqini,*[51] krisis intelektual al-Ghazali juga disebabkan oleh perkenalannya dengan klaim-klaim metodologis *mutakallimin,* filosof, Ta'limiyah dan sufi,[52] di mana masing-masing menganggap pengetahuannya sebagai yang paling benar. Setelah melakukan pengujian, pengetahuan *"taqlidiyyat* dan *"hissiyyat"* (yang diperoleh melalui indera), al-Ghazali meragukannya dan merasa bahwa pengetahuan-pengetahuan itu tidak mencapai tingkat kebenaran hakiki, *al-'ilm al-yaqini,* dan selanjutnya kepercayaannya bertumpu pada akal.

Namun, ketika dia mulai mempertanyakan tentang apa "dasar" yang membuat akal dipercaya sebagai sumber pengetahuan yang benar, maka apresiasinya terhadap akal menjadi goneang; sebab, kalau memang ada "dasar" yang membuat akal dipercaya, maka seharusnya "dasar" itulah yang lebih terpercaya; ketidakjelasan adanya "dasar" yang lebih tinggi dari akal tidak mesti menunjukkan kemustahilannya.[53] Sekalipun al-Ghazali menyadari kemungkinan adanya sumber pengetahuan supra-rasional, melebihi akal tingkat keterpercayaannya, karena memang

---

[50] Diantara kata-kata yang menggambarkan karakter itu adalah, "rasa haus untuk mengetahui hakikat segala sesuatu merupakan kebiasaanku sejak kecil hingga dewasa, sebagai instink dan sifat dasar yang diberikan Allah pada diriku, bukan atas keinginan dan usahaku. Lihat al-Ghazali, *op. cit.* , hlm .4

[51] Bagi al-Ghazali, *al'ilm al-yaqini* adalah pengetahuan yang sedemikian nyata, sehingga tak ada keraguan atau kemungkinan salah padanya, dan bahkan pikiran pun tidak dapat menduga adanya kemungkinan seperti itu. Lihat *ibid.*

[52] Lihat Osman Bakar, *op. cit.* , hlm. 183

[53] Al-Ghazali, *op. cit.* , hlm. 6

ada pengakuan para sufi[54] dan bahkan hadis Nabi,[55] namun al-Ghazali tidak bisa membuktikan dan menemukannya.

Di sinilah al-Ghazali menemukan puncak krisis intelektualnya; karena, di samping ia sudah tidak lagi mempunyai sumber pengetahuan yang terpercaya-sebab, dia telah meragukan segalanya; taklid, indera dan akal–sementara itu sumber yang lain, sebagaimana yang dinyatakan oleh para sufi, belum dia ketemukan. Karena krisis tersebut menyangkut pencarian daya-daya yang terpercaya bagi skema total pengetahuan, maka menjadi tepat sekali kalau krisis al-Ghazali yang pertama ini dikategorikan sebagai krisis intelektual yang bersifat "epistemologis"[56], berlainan dengan krisisnya kedua nanti yang lebih merupakan krisis psikologis.

Sejalan dengan pandangan ini, seorang orientalis Italia, Guiseppe Furlani, menyatakan bahwa "keraguan al-Ghazali bukanlah keraguan seorang skeptis, tetapi kerguan seorang kritikus pengetahuan".[57] Menurut pengakuan al-Ghazali sendiri, hampir dua bulan ia mengalami krisis intelektual ini, tanpa kemampuan menyelesaikannya. Kemudian ia terbebas dari krisis ini bukan melalui argumen rasional atau bukti-bukti rasional, melainkan ka-

---

[54] Pengakuan para sufi akan adanya sumber pengetahuan di atas akal, supra rasional, sebagaimana tercermin dalam sebuah ungkapannya, "pada situasi-situasi *(ahwa*) tertentu, mereka (sufi) dapat melihat hal-hal yang tidak sesuai dengan ukuran akal". Lihat, *ibid.*

[55] Yang dimaksud oleh hadis tersebut adalah, "manusia itu dalam keadaan tertidur, maka apabila mereka mati,menjadi sadarlah mereka (*intabahu*)" . Lihat, *ibid.*

[56] Osman Bakar, *The Classification, loc. dt.* Uraian secara panjang lebar tentang hal itu. Lihat Osman Bakar, *Tawhid and* Science: *Essays on the History and Philosophy of Islamic* Science, terjmh. Yuliani Liputo, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), hlm. 51-56. Selanjutnya disebut: *The Tawhid*

[57] Osman Bakar, *The Tawhid, ibid.,* hlm. 64

rena pengaruh cahaya (nur) yang disusupkan Tuhan ke dalam dadanya.[58]

Karena itu, ia memperoleh kembali keseimbangan intelektualnya, dan sekali lagi ia menerima kehandalan data rasional dalam kategori *dlaruriyyah,* yang sifatnya *a priori* dan aksiomatis. Namun demikian, akal (rasio) bukan lagi menempati posisi dominan seperti sebelumnya, melainkan berada di bawah intuisi *(dzawq),* sebagaimana tercermin dalam sebuah ungkapannya, "cahaya (nur) yang disusupkan Tuhan ke dalam dadanya merupakan kunci bagi seluruh pengetahuan (ma'arif)".[59] Kalau hal ini dikompromikan dengan penjelasan al-Ghazali pada tempat lain, makasumber pengetahuan tertinggi yang supra-rasional, *dzawq,* tersebut tampaknya dapat diidentikkan dengan istilah *al-nubuwwah*,[60] yang kalau pada nabi-nabi berbentuk wahyu dan pada manusia, inklusif wali dan sufi, berbentuk ilham.

Setelah al-Ghazali mencapai keseimbangan intelektual karena telah berhasil menemukan sumber pengetahuan supra-rasional, *dzawq,* melalui pancaran *nur ilahi,* maka al-Ghazali mulai mengarahkan perhatiannya kepada sejumlah aliran pemikiran populer yang berkembang di masa itu, berdasarkan kategorisasi yang telah dibuatnya seperti di atas-*kalam,* filsafat, *bathiniyyah,* dan tasawuf. Dalam kaitan ini, karena al-Ghazali telah menemukan

---

[58] Lihat al-Ghazali, *op. cit.* , hlm. 7. Lihat pula Yusuf Farhat, *op. cit.* , hlm. 124

[59] Al-Ghazali, *ibid.*

[60] *Ibid.,* hlm. 33-34. Selanjutnya, mengenai uraian panjang lebar dari al-Ghazali tentang wahyu dan ilham dapat dibaca dalam al-Ghazali, *"Al-Risalah al-Ladunniyyah",* dalam Muhammad Musthafa Abu al-'Ala (Ed.), *Al-Qushur* al-'Awali, (Mesir: Maktabah al-Jundi, 1970), hlm. 116-118. Selanjutnya disebut: al-Ladunniyyah. Bandingkan dengan Ahmad Syamsudin, *Al-Ghazali: Hayatuh, Atsaruh, Falsafa-uh.,* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat, t.t.), hlm. 139-141

bahkan mengakui superioritas sumber pengetahuan supra-rasional, maka misi utamanya bukan lagi untuk mencari sumber pengetahuan yang benar, melainkan untuk melakukan kritik di satu sisi, dan sekaligus menunjukkan superioritas sumber pengetahuan supra-rasional pada sisi lain.

Dan sebagaimana akan terlihat nanti, misi al-Ghazali tidak murni demi kepentingan intelektual semata, tetapi dalam batas-batas tertentu juga terdapat misi politik, khususnya menyangkut kritiknya terhadap *bathiniyyah.* Sekalipun demikian, al-Ghazali telah memberikan penegasan bahwa *al-haqq* (kebenaran) tidak mungkin keluar dari keempat aliran pemikiran itu.[61]

Mula-mula al-Ghazali mengarahkan perhatiannya terhadap aliran kalam.[62] Sebagai suatu sistem pemikiran keislaman yang paling dini, awal kemunculan kalam, menurut al-Ghazali, lebih dimaksudkan untuk "mempertahankan kebenaran akidah Ahlussunah dan sekaligus membentenginya dari intimidasi ahli bid'ah".[63] Jadi, misinya lebih bersifat apologis, bukan affirmatif. Jika memang demikian, maka keberadaan ilmu kalam tentu tak akan menyingkap hakikat kebenaran objek-objek kepercayaan secara tuntas, *al-'ilm al-yaqini,* sebagaimana yang dikehendaki al-Ghazali.

Memang, dalam beberapa hal ilmu kalam bermaksud mencari hakikat itu, tetapi karena ia memang bukan dibangun untuk keperluan itu,[64] atau karena keterbatasan-keterbatasannya, ma-

---

[61] Al-Ghazali, Al-Munqidz, op. cit., hlm. 8

[62] Uraian tentang sejarah kemunculan istilah "ilmu kalam" dan "proses pergeserannya dari ilmu tauhid". Lihat al-Ghazali, *Al-Ladunniyyah., op. cit.,* hlm. 106-107

[63] Al-Ghazali, *Al-Munqidz, loc. cit*

[64] Al-Ghazali, *Jawahir al-Q-ur'an,* terjmh. Saifullah Mahyuddin, (Jakarta: Rajawali Pers, 1987), hlm. 28. Selanjutnya disebut: *Al-Jawahir*

ka mustahil ia mampu memberikan hasil sempurna, yang dapat menyingkap hakikat kebenaran dan menyelesaikan perbedaan-perbedaan yang membingungkan itu.[65] Dengan demikian, al-Ghazali menilai bahwa metode *muutakallimin* tidak bisa memuaskan tuntutan jiwanya, yang sedang haus hakikat kebenaran, sekalipun ia menyadari adanya sebagian orang yang merasa cukup puas denga hasil kerja intelektual *mutakallimin* tersebut.

Sungguhpun demikian, dalam batas-batas tertentu al-Ghazali masih mengakui urgennya ilmu kalam bagi umat Islam. M. Zurkani Jahja, setelah melakukan penelitian terhadap sejunlah karya kalam al-Ghazali,[66] mengedepankan tiga buah point penting menyangkut pandangan al-Ghazali terhadap ilmu kalam: *pertama,* ilmu kalam tidak boleh, atau bahkan haram, diberikan kepada orang awam; *kedua*, ilmu kalam boleh, atau bahkan wajib, dimanfaatkan dalam situasi tertentu yang mendesak, baik untuk kepentingan pribadi atau pun masyarakat; dan *ketiga*, ahli kalam telah diperlukan dalam suatu masyarakat Islam.[67]

Ketiga esensi ini, lanjut Zurkani, dapat dirasakan dalam setiap karya al-Ghazali yang ditulis dalam situasi yang berbeda-beda, baik intelektual atau pun spiritualnya. Kesimpulan penelitian ini, sekaligus menepis adanya anggapan bahwa al-Ghazali, terutama setelah menekuni praktek kehidupan sufi, menolak keberadaan ilmu kalam *(theology)*.

Selanjutnya, al-Ghazali menfokuskan perhatiannya terhadap filsafat. Dalam hal ini, mula-mula al-Ghazali mempelajari dan

---

[65] Al-Ghazali, *Al-M-unqidz, op. cit.,* hlm. 9. Bandingkan dengan W. Montgomery Watt, *op. cit.* , hlm. 143

[66] Perihal kitab-kitab kalam dari al-Ghazali dapat dibaca al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din V* , (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 10. Selanjutnya disebut: *al-ihya'*

[67] M. Zurkani Jahja, *op. cit.* , hlm. 94

berusaha memahami seobjektif mungkin sejumlah karya filosof, terutama al-Farabi (w. 339 H/ 941 M) dan Ibn Sina (w. 428 H/1037 M), bahkan sempat menuangkan hasil pemahamannya itu ke dalam sebuah karya monumentalnya, *Maqashid al-Falasifah,*[68] dan setelah itu baru melakukan kritik dan sanggahan terhadapnya. Karena menurutnya, suatu kritik dan bantahan yang tanpa didahului oleh pemahaman yang baik terhadap objek yang hendak dikritik, maka kritik dan bantahan tersebut adalah tidak berdasar *(al-Radd fi 'imayah),*[69] dan bahkan tidak jarang salah alamat. Fenomena semacam ini, minimal menimbulkan dua buah kesan yang saling tarik-menarik terhadap diri al-Ghazali: *pertama,* ia mempelajari filsafat tidak dilandasi oleh niat yang jujur untuk mengujinya sebagai cara untuk menemukan hakikat kebenaran, tetapi untuk mencari kelemahannya; dan *kedua*, dia justru bermaksud memahami filsafat secara objektif, sehingga kritik dan bantahannya menjadi lebih mantap (berbobot) dan tepat sasaran. Ungkapan al-Ghazali tersebut seharusnya dapat dimaklumi, mengingat ia dimunculkan dalam *al-Munqidz min al-Dlalal,*[70] sebuah otobiograf isnya yang ditulis ketika dirinya sudah sebagai sufi. Karena itu, tuduhan atas ketidak-jujuran al-Ghazali dalam mem-

---

[68] *Maqashid al-Falasifah.* (Maksud-maksud para Filosof), yang dikenal sebagai Muqaddimah *Tahafut al-Falasifah,* nerupakan karya pertama al-Ghazali di bidang filsafat. Ada dugaan kuat, kitab ini ditulis antara tahun 485 H/1093 M-487 H/1094 M di Baghdad. Osman Bakar, The *Classification, op. cit.* , hlm. 184

[69] Al-Ghazali, *al-Munqidz, op. cit.* , hlm. 10

[70] Karya otobiografis ini, oleh al-Ghazali ditulis sekitar lima tahun sebelum kematiannya dan mungkin sekali setelah dia kembali mengajar di *Nizhamiyyah* Misyapur pada 499 H/1106 M. Karya ini sering dibandingkan oleh para sarjana dewasa ini dengan *confensions of St. Agustin.&, Grammar of Assent* dari Newman dalam kepelikan intelektualnya dan sebagai sebuah *apologia pro vita sua,* dan juga dengan *Grace Abounding* dari Bunyan dalam sifat puritannya. Lihat Osman Bakar, *Tawhid, op. cit.* , hlm. 51-52

pelajari filsafat hanya akan lebih tepat kalau diorientasikan pada aktivitas belajarnya terhadap filsafat yang untuk dituangkannya ke dalam *Maqashid* di satu pihak dan *Tahafut* di pihak lain. Dengan demikian, pernyataannya dalam *al-Munqidz,* beserta sejumlah kritik dan bantahannya yang tertuang di dalamnya, lebih merupakan pengukuh dan penyempurna terhadap kritik atau bantahannya pada filsafat yang tertuang dalam *Tahafut,* karenannya menjadi semakin berbobot, sekalipun ada sisi-sisi tertentu yang masin perlu dibuktikan kesahihannya.

Dalam *al-Munqidz,* al-Ghazali membuat kategorisasi filosof atas materialis *(al-Dahriyyun)*, naturalis *(al-Thabi'iyyun)* dan teis *(al-Ilahiyyun),*[71] dan kemudian diikuti dengan penjustifikasian teologis terhadapnya. Sebelum memberikan perhatian khusus terhadap golongan teis (al-'Ilahiyyun), al-Ghazali lebih dulu melakukan kritik sepintas terhadap dua golongan yang pertama, materialis dan naturalis, dengan memberikan justifikasi teologi terhadap keduanya dengan kualifikasi *zindiq.* Golongan materialis oleh al-Ghazali diberi kualifikasi *zindiq* karena pandangannya terhadap alam, sebagai makhluk yang tak bermula dan eksis dengan sendirinya, sehingga berimplikasi pada penolakan terhadap adanya Pencipta (Tuhan),[72] dan bahkan penghnacuran terhadap dasar iman yang paling asasi, wujud Tuhan. Sementara golongan naturalis, oleh al-Ghazali diberi kualifikasi *zindiq* lebih disebabkan oleh pemikiran dialektikanya tentang alam cenderung berimplikasi pada pengingkaran adanya kehidupan akhirat,[73] yang berarti juga penghancuran pada salah satu dari tiga fondasi keima-

[71] al-Ghazali, *al-Munqidz, op. cit.,* hlm. 11

[72] *Ibid.* Lihat pula Ahmadie Thaha, dalam pengantar *Tahafut* (edisi terjemahan), *op. cit.*, hlm. xv

[73] *Ibid.*, hlm. 11-12

nan.[74]

Selanjutnya, golongan ketiga, *al-Ilahiyyun*, tampaknya mendapatkan perhatian paling serius dari al-Ghazali, karena memang golongan inilah, menurut al-Ghazali, yang umumnya berkembang di dunia Islam dengan melalui para filosof muslim semisal Ibn Sina dan al-Farabi Menyangkut pemikiran golongan teis *(al-I lahiyyun),* al-Ghazali membuat tiga kategorisasi dengan kualifikasi *kufr, bid'ah* dan yang tidak mesti diingkari.[75] Untuk kualifikasi terakhir, yang tidak mesti diingkari, tercakup di dalamnya matematika, logika, fisika, politik dan etika; sedangkan dua kualifikasi yang pertama, *kufr* dan *bid'ah,* umumnya hanya menyangkut bidang metafisika dan kosmologi. Jelasnya, al-Ghazali menganggap *bid'ah* filosof tersebut didasarkan pada tujuh belas hal, dan menganggapnya kafir karena tiga hal. Kutiga hal itu adalah: masalah keabadian alam, masalah Tuhan hanya mengetahui universal (*kulliyyat*) tanpa tahu yang partikular (*juz 'iyyat*), dan masalah pengingkarannya terhadap adanya kebangkitan jasmani.[76]

Jika diperhatikan, penilaian al-Ghazali atas filsafat seperti diuraikan di atas, tampaknya hanya terfokus kepada pengetahuan-pengetahuan filosofis, bukan pada filsafat sebagai suatu "metode" (cara) untuk mencari kebenaran hakiki, *al-'ilm al-yaqini.* Sebenarnya, penilaiannya terhadap filsafat sebagai "metode" untuk menemukan kebenaran hakiki sudah dapat diduga, karena sebelum itu al-Ghazali telah sampai kepada kesimpulan bahwa

---

[74] Berbeda dengan teolog muslim umumnya, al-Ghazali membatasi pokok-pokok kepercayaan kepada tiga, bukan enam seperti yang dikenal sekarang. Ketiga pokok kepercayaan itu adalah percaya kepada Tuhan, Rasul-Nya, dan hari akhirat Lihat al-Ghazali, *"Faishal al-Tafriqah"* dalam *al-Qushur al-'Awali,* Muhammad Musthafa Abu al-'Ala (Ed.), (Kairo: Maktabah al-Jundi, 1970), hlm. 165. Selanjutnya disebut *Al-Faishal*

[75] Al-Ghazali, *al-Munqidz, op. cit.* , hlm. 12-13

[76] *Ibid.,* hlm. 16. Lihat pula *al-Faishal*, *op.cit.,* hlm. 163

akal, instrumen utama filsafat, bukan sumber pengatahuan tertinggi, tetapi masih di bawah intuisi *(dzawq)*, karenanya filsafat tidak dapat memuaskan tuntutan jiwanya. Dengan kata lain, akal yang merupakan instrument atau alat terpenting dalam filsafat tidak dapat menyingkapkan tirai yang menutupi hakikat.[77] Di dalam *Tahafut al-Falasifah,* al-Ghazali menilai adanya inkoherensi pada sistem berfikir filosofis, yaitu raemberlakukan logika dan matematika pada bidang metafisika, padahal pengetahuan-pengetahuan metafisik itu tidak akan dapat dicapai dengan akal semata. Salah satu bukti kekeliruan penerapan logika dan matematika dalam bidang metafisika adalah terjadinya kontradiksi-kontradiksi tentang pengetahuan metafisis itu.[78] Dari sini, dia, dalam keseluruhan buku itu, tampaknya memang berusaha memperlihatkan kelemahan argumen-argumen rasional yang dipergunakan dalam pandangan-pandangan metafisik raereka. Dengan demikian, sikap al-Ghazali terhadap filsafat, baik dalam *al-munqidz* maupun *Tahafut ,* tampaknya bertemu dalam satu prinsip bahwa "argumentasi rasional tidak bisa dijadikan satu-satunya alat untuk membuktikan kebenaran metafisika".

Berpijak dari sikap al-Ghazali terhadap filsafat tersebut, kemudian belakangan ini muncul berbagai pendangan dan penialaian terhadapnya yang cenderung kurang apresiasif. Di antaranya yang sering diangkat ke permukaan adalah al-Ghazali dituduh telah membunuh tradisi pemikiran spekulatif-rasional dalam dunia Islam, dan dengan begitu mematikan kreatifitas berfikir yang sangat diperlukan dalam kemajuan suatu peradaban. Memang benar, sebagai dijelaskan di atas, al-Ghazali menyerang para filosof, tetapi sebenarnya serangannya itu hanya terbatas pa-

[77] Al-Ghazali, *al-Munqidz, op. cit. ,* hlm. 21

[78] Lihat al-Ghazali, *al-Tahafut , op. cit.,* hlm. 76-77

da tiga masalah saja (seperti diuraikan di atas), tidak bersifat total. Lagi pula, meskipun al-Ghazali menolak filsafat, namun yang sesungguhnya dia tolak itu hanya bagian metafisikanya saja (dalam peristilahan klasik juag disebut *al-Falsafah. al-'ula),* sedangkan bagian-bagian lain, khususnya logika formal (logika Aristoteles, silogisme), tidak saja dia terima bahkan dia sendiri justru ikut mengembangkannya,[79]sebagai tercermin dalam sejumlah karyanya, semisal, *Mi'yaral – 'ilm, Mihak al-Nazhar,* dan *al-Qisthas al-Mustaqim*. Dengan berpijak pada kenyataan semacam ini, maka penilaian dan tuduhan bahwa al-Ghazali sebagai penyebab kemunduran dunia Islam di atas "tidak seluruhnya benar". Kalau memang al-Ghazali mempunyai andil terhadap kemunduran dunia Islam, maka nilai kebenarannya sesungguhnya hanyalah sebatas sebagai "efek samping" dari pandangannya,[80] tak lebih dari itu, dan itu pun tampaknya juga bukan dimaksudkan olehnya.

Setelah kalam dan filsafat, kemudian al-Ghazali mengarahkan perhatiannya terhadap *al-Bathiniyyah* (Ta'limiyah). Memang, al-Ghazali sudah mengenal Ta'limiyah sejak masih tinggal di Nisyapur, tetapi dia belum mempelajari doktrin dan ajarannya

---

[79] Nurcholish Madjid, *op. cit., hlm.* 82. Lihat pula Nurcholish Madjid, *Islam Kemoderenan, op. cit. ,* hlm. 283

[80] Meskipun tuduhan terhadap al-Ghazali itu memang tampak kurang adil, namun memang ada sebabnya. Ketika dia menjabarkan teorinya tentang ilmu, dia mengatakan adanya ilmu yang bermanfaat dan bermadlaratsuatu hal yang logis. Kemudian dia terangkan adanya ilmu-ilmu yang bermanfaat, namun hukum mempelajarinya hanya fardlu kifayah, dengan memasukkan ilmu-ilmu "duniawi"–seperti kedokteran, tekhnologi, kimia, matematika, filsafat dan yang serumpun dengannya-ke dalam kategori ini. Inilah tampaknya yang kemudian membuat umat Islam kurang begitu memperhatikan ilmu-ilmu "duniawi", sebaliknya mereka memusatkan perhatiannya kepada ilmu-ilmu "agama" yang hukum mempelajarinya fardlu 'ain. Lihat Nurcholish Madjid, *Kaki Langit, ibid.,* hlm. 87-88

hingga al-Muqtadir menjadi khalifah pada tahun 1094 M.[81] Perkenalan al-Ghazali dengan ajaran Ta'limiyah agaknya masih merupakan suatu masalah yang problematis. Hal ini, menurut Osman Bakar, disebabkan oleh dua hal; *pertama,* al-Ghazali tidak pernah menyinggung "nama" sumber-sumber otentik yang-menurut pengakuannya-dikenalnya, baik tertulis atau pun lisan; dan *kedua,*klaim-klaim tentang pengetahuan mendalamnya mengenai Ta'limisme tidak benar-benar tercermin dalam penjelasan dan kritiknya atas doktrin-doktrin mereka.[82] Memang benar, al-Ghazali dalam *al-Munqidz,*[83] dan juga *al-Mustazhiri,*[84] menyebutkan bahwa ia telah memperoleh dan membaca buku-buku Ta'limisme, namun tanpa diikuti penyebutan secara tegas "nama" sumber itu. Sekalipun dalam *al-Ihya' ,* ia telah menyebutkan secara eksplisit bahwa sumber utama pengetahuannya tentang Ta'limisme berasal dari karya al-Baqillani mengenai sanggahannya terhadap kaum Ta'limiyah, namun ini tidak dapat disebutnya sebagai sumber rujukan yang netral, lebih-lebih otentik. Sementara itu mengenai *al-Mustazhhiriyyah,* karya al-Ghazali terpenting tentang sanggahan terhadap Ta'limiyah, tampaknya lebih merupakan jiplakan dari para pendahulunya, yang menurut-Badawi-secara substansial bergantung pada *al-Farq bain al-Firaq* yang dis-

[81] Osman Bakar, *The Classification, op. cit. ,* hlm. 182

[82] Lihat *ibid. ,* hlm. 216

[83] Dalam *al-M-unqidz,* al-Ghazali hanya menyebut sumber-sumber yang berupa "tulisan-tulisan mereka" dan "ucapan-ucapanya (lisan)", tanpa menyebut "nama" sumber itu. Lihat al-Ghazali, *al-Munqidz, op. cit,* hlm. 21

[84] Diduga kuat, kitab ini merupakan karya terpenting al-Ghazali terkait dengan bantahannya terhadap Ta'limiyah, dan diduga kuat kitab ini ditulis pada waktu antara menulis *Maqashid* dan *Tahafut.* Lihat Osman Bakar, *The Classification, op. cit. ,* hlm. 185

usun oleh al-Baghdadi.[85] Tetapi Badawi juga menduga bahwa al-Ghazali telah mengenal *The Four Points* karya Hasan al-Sabah.[86] Agaknya, lanjut Badawi, *The Four Points* merupakan satu-satunya tulisan kaum Ta'limiyah yang diketahui namanya, dan barangkali di-kenal al-Ghazali dengan baik.

Al-Ghazali melukiskan kaum Ta'limiyah sebagai orang-orang yang mengklaim dirinya menjadi pemilik satu-satunya *al-ta'lim* dan penerima hak istimewa pengetahuan yang diperoleh dari Imam yang *ma'shum* (terjaga dari dosa).[87] Untuk memahami Ta'limiyah sebagai kelompok tersendiri dari golongan kebenaran dalam Islam perlu diketahui sebagaimana doktrin mendasar esoterisme mereka, sehingga disebutnya kaum *al-Bathiniyyah.* Al-Walid merangkum doktrin itu sebagai berikut:

> Jika seseorang menyebut kita demikian (yakni, *al-Bathiniyyah.),* itu karena kita meyakini bahwa untuk setiap makna eksoterik *(zhahir)* dari Kitab Suci, terdapat suatu pengertian esoterik *(bathin)* yang merupakan makna hakikinya. Itu merupakan kepercayaan kita yang kuat, dan merupakan bentuk pengabdian kita kepada Ilahi. Dan kita juga percaya pada apa yang difirmankan Kitab Allah, apa yang diserukan Rasul Allah kepada manusia, dan demi penyebarluasan serua itu *(ta'lim.)* sang Rasul telah mengangakat *washi.* (penerus spiritual)-nya serta para Imam sebagai penerusnya. Kita akan mengajukan bukti-bukti yang membenarkan itu semua ketika..... dituntut mendemonstrasikan basis-basis esoterik (ta'wil).[88]

---

[85] *Ibid.,* hlm. 216

[86] Fakhr al-Din al-Razi, sebagai dikutip Osman Bakar, memang tidak menyangkal bahwa al-Ghazali mengenai akrab karya Hasan al-Sabah tersebut, tetapi dia menuduh al-Ghazali telah salah paham terhadap argumen-argumen al-Sabah. *Ibid.* , hlm. 227-228

[87] Al-Ghazali, *al-Munqidz, op. cit.* , hlm. 22

[88] Osman Bakar, *op. cit.* , hlm. 217

Berpijak dari kutipan tersebut, minimal terdapat dua hal penting terkait dengan Ta'limiyah, yang kemudian juga menjadi fokus perhatian al-Ghazali, yaitu: *pertama.,* golongan *al-Bathinniyyah* berkeyakinan bahwa pada setiap makna eksoterik *(zhahir)* juga memiliki pengertian esoterik (bathin), dengan *ta'wil* sebagai kunci penyingkapannya; dan *kedua,* pengetahuan esoterik tersebut hanya dapat diperoleh melalui pengajaran (*ta'lim*) spiritual bimbingan Ilahi dari para Imam *ma'shum* yang merupakan pewaris fungsi esoterik Nabi untuk menginterpretasikan atau mentakwilkan makna *bathin* al-Qur'an.

Secara umum, uraian al-Ghazali tentang *al-Bathiniyyah,* dalam konteksnya dengan doktrin esoterisme kaum Ta'limiyah, sejalan dengan eksplanasi al-Walid tersebut. Hal ini, antara lain, bukan saja karena al-Ghazali telah mengakui keberadaan makna *bathin* atau esoterik dari ayat-ayat al-Qur'an, bahkan lebih dari itu al-Ghazali telah menopangnya dengan hadis, ucapan para sahabat Nabi, dan perkataan para kaum muslimin generasi awal.[89] Guna mendukung keabsahan *ta'wil,* al-Ghazali, antara lain, merujuk kepada doa terkenal Nabi untuk Ibn Abbas, saat beliau meminta kepada Tuhan agar "menganugerahi Ibn Abbas pemahaman agama dan mengajarinya *ta'wil* al-Qur'an". Lebih jauh, al-Ghazali berpendapat bahwa makna-makna rahasia al-Qur'an tersingkap hanya bagi mereka yang telah matang dan mapan dalam ilmu-ilmu esoterik (*'ulum al-muhasyafah)* dan mereka yang memiliki jiwa yang bersih lagi suci.[90] Dia mengidentif ikasi "orang-orang yang memahami" ini dengan kaum sufi yang ta'wil-

[89] Sebagai contoh, dia mengutip hadis Nabi: "Tidak ada ayat al-Qur'an kecuali yang memiliki pengertian harfiah dan esoterik, dan pengertian esoteriknya melingkupi makna esoterik lain hingga tujuh makna esoteric". Lihat al-Ghazali, *al-Ladunniyyah., op. cit.* , hlm. 107

[90] Lihat al-Ghazali,

nya, menurut al-Ghazali tidak boleh disamakan dengan penjelasan al-Qur'an berdasarkan pendapat pribadi Sekalipun demikian, al-Ghazali juga sering menggunakan istilah *al-Bathiniyyah* untuk menunjuk secara kolektif kaum Ta'limiyah serta berbagai gerakannya. Dalam konteks ini, al-Ghazali memahaminya sebagai suatu ejekan, karena, katanya, kaum Ta'limiyah bertujuan hendak mengesampingkan ketentuan-ketentuan *syari'ah* dan sebaliknya mendasarkan setiap tindakannya pada makna-makna esoterik, dan bahkan dia sering mengaitkannya dengan *Qarami hah.*[91] Hal inilah yang kemudian mendorong al-Walid untuk melakukan pembelaan dari tuduhan sebagai kaum yang mengingkari *syari'ah* tersebut.[92]

Jika ditelusuri sikap al-Ghazali tersebut tanpaknya sangat erat kaitannya dengan tujuan penulisan *al-Mustzhhiri.* Karya itu ditulis atas perintah Khalifah Abbasiyah, al-Muqtadir, untuk menangkal (mengecam) doktrin-doktrin gerakan Ta'limiyah, yang memperoleh dukungan kekuatan sosial-politik dari Fatimiyah-Syi'i di Mesir. Dari sudut pandang ini, maka tampak ada benarnya kalau kemudian muncul sinyalemen bahwa al-Ghazali dalan kasus ini bukanlah berdiri sebagai seorang kritikus murni, yang terbebas dari adanya kepentingan-kepentingan sektarian dan politik. Selain menunjukkan adanya unsur keberpihakan al-Ghazali pada kelompok *Sunni*, yang sekalaigus berarti mengecilkan pera-

[91] Istilah ini biasanya digunakan untuk menyebut gerakan ekstrem Syi'ah, yang atas nama esoterisme, mereka menganggap bahwa pengabaian ketaatan dan kesetiaan kepada syari'at diperbolehkan. Lihat Osman Bakar, *The Classification, op. cit.,* hlm. 218

[92] Dalam hal ini, al-Walid mengutip surat-surat dari beberapa Imam dinasti Fatimiyah, termasuk al-Hakim, Khalifah Fatimiyah keenam, yang memerintahkan pada da'i dan orang-orang beriman "agar tetap setia pada kewajaiban syari'at" dan "siapa pun yang mengingkarinya, maka dia telah mengingkari agama (kafir)". *Ibid.* , hlm. 228

nan religius kaum Syi'i, al-Ghazali, sebagai tercermin dalam *al-Mustazhhiri* , juga tampak memiliki misi tertentu untuk menciptakan stabilitas politik Abbasiyah-Salaj ikah saat itu. Karena itu, tepat sekali apa yang dinyatakan oleh Henri Laoust bahwa karya *al-Mustazhhiri* merupakan sumbangan penting al-Ghazali terhadap teori dan kekuatan politik *Sunni*.[93] Berbagai kekalahan kaum *Bathiniyah.* Dan terjadinya bentrok antara gerakan itu dengan dinasti Fathimiyah, sebagai diduga Watt,[94] tidak lepas dari andil al-Ghazali dalam melakukan kritik pada kaum Ta'limiyah. Atas dasar ini pula, tampaknya juga dapat dipahami kalau kemudian ada yang menduga bahwa kepergian al-Ghazali ke Baghdad secara tiba-tiba, antara lain, juga disebabkan oleh adanya ancaman dari *Bathiniyyah* ekstrem, sekalipun hal ini bukan merupakan alasan pribadi yang kemudian dikemukakan oleh al-Ghazali sendiri.

Kalau dalau *al-Mustazhhiri* al-Ghazali memberi perhatian pada esoterisme dan signifikansinya *ta'wil* maka dalam karya lainnya, terutama *al-Munqidz* dan *al-Qisthas ai-Mustaqim*,[95] dia melakukan kritik menyangkut otoritas Imam *ma'shum* (terjaga dari salah), yang diyakini mereka sebagai sumber pengetahuan yang benar. Al-Ghazali sebenarnya mengakui perlunya Imam yang *ma'shum* sebagai pemberi informasi, tetapi Imam ini, tak lain dan tak bukan, hanya merupakan otoritas Nabi;[96] sepeninggal Nabi orang tidak lagi memerlukan Imam, sebagai yang diyakini kaum Ta'limiyah, karena Tuhan melalui kitab suci-Nya telah memberi

---

[93] *Ibid.,* hlm. 186 dan 218-20

[94] W. Montgomery Watt, *op. cit.* , hlm. 144

[95] Kitab ini mengisahkan tentang percakapan dan perdebatan pribadi antara al-Ghazali dan "seorang sahabat yang menjadi anggota kelompok *al-Ta'lim",* dalam suatu perjalanan. Lihat Osman Bakar, *The Classification, op. cit.* , hlm. 22-23

[96] Al-Ghazali, *al-Munqidz , op. cit.* , hlm. 22-23

kepada manusia ukuran *(mizan)* dan alat untuk mengetahui kebenaran (rasio).[97] Melalui penjelasan ini, al-Ghazali tampaknya bermaksud menegaskan bahwa meyakini keberadaan Imam maksum sebagai sumber pengetahuan yang benar, bukan saja bertentangan dengan ajaran Tuhan, tetapi juga mengesampingkan akal, yang peran pentingnya sebenarnya sangat ditekankan oleh agama; di sini taklid sebagai hal yang penting, padahal ia akan membawa pada keragaman peraahaman dan pertentangan. Karena itu, al-Ghazali menilai metode ini tidak mampu menyampaikan kepada suatu pengetahuan yang meyakinkan tentang hakekat segala sesuatu; karenanya, metode ini pun ditinggalkan oleh al-Ghazali.

Dari uraian panjang lebar di atas dapat dipahami bahwa al-Ghazali telah melihat kelemahan-kelemahan dalam perangkat metodologi dari sejumlah diskursus pemikiran yang berkembang di masanya, yang kelak membawa implikasi-implikasi tertentu, bukan saja pada ilmu kalam, melainkan juga pada filsafat, dan lebih-lebih pada aliran *al-Bathinniyyah.* Pada ilmu kalam, al-Ghazali menemukan adanya s,emacam kemandulan metodologi kalau yang hendak dicari olehnya adalah hakikat-hakikat, karena disiplin ilmu ini memang tidak dipersiapkan untuk keperluan itu; kemudian pada filsafat, dia melihat ketidaklengkapan metodologi sehingga melahirkan inkoherensi, sebab filsafat hanya mengandalkan akal semata; dan pada aliran *al-Bathiniyyah,* di dalamnya terlihat kekeliruan fatal, karena dengan doktrin ta'iim di bawah otoritas Imam *ma'shum,* bukan saja berarti mengesampingkan dan mematikan peran akal, lebih dari itu fungsi wahyu men-

[97] Penjelasan tentang *mizan* (ukuran) dan alat untuk mengetahui kebenaran. Lihat al-Ghazali, "*al-Qisthas al-mustaqim*" dalam Muhammad Musthafa Abu al-'Ala (Ed.), *al-Qushur al-Awali* , (Mesir: Maktabah al-Jundi, 1970), hlm. 18

jadi tersubordinasikan. Dampak lebih lanjut, bukan saja aliran-aliran pemikiran tersebut kurang berhasil menyingkap kebenaran hakiki (*al-'ilm al-yaqini*), sebagai yang diburu olejh al-Ghazali, tetapi juga tidak mampu memuaskan tuntutan semangat intelektualitasnya, sehingga menedorong al-Ghazali untuk kemudian mencari hakikat kebenaran, *al-'ilm al-yaqini*, tersebut melalui jalan tasawuf. Yusuf al-Qardlawi telah melukiskan semangat baru al-Ghazali dalam memasuki dunia tasawuf ini, yang sekaligus membedakan dengan semangatnya ketika memasuki aliran pemikiran sebelumnya, sebagai berikut:

> Al-Ghazali benar-benar memasuki dunia tasawuf, sebagaimana masuknya *al-muhibb al-asyiq* (orang yang cinta dan rindu), bukan seperti masuknya seorang peneliti dan kritikus. Al-Ghazali tidak melihat ilmu tasawuf dan dampaknya dengan kaca mata kritik, sebagaimana ia melihat filsafat, pemikiran ahli kalam, dan atau pun aliran *al-Bathiniyyah.* Akan tetapi al-Ghazali melihatnya dengan kaca mata *ridla.* (rela) dan kaca mata *hubb* (cinta), sehingga membuat dirinya seakan-akan "buta" dan "tuli".[98]

Sebagai metode untuk menemukan hakikat kebenaran, al-Ghazali melihat ada keistimewaan dalam tasawuf. Bagi al-Ghazali, minimal ada dua kistimewaan tasawuf, sehingga ia tertarik melaksanakan bahkan menempatkannya pada posisi elit, yaitu: pertama, karena tasawuf memiliki dan bahkan memadukan dua aspek, teori (ilmu) dan praktek (amal).[99] Seorang tidak hanya mengerti konsep *zuhd* (asketik), misalnya, melainkan juga melaksanakan zuhud itu dalam pola hidup kesehariannya, sehingga al-

[98] Yusuf al-Qardlawi, *Al-Imam al-Ghazali bain Madihih wa Maqidih,* (Mesir: Dar al-Wafa', 1992), hlm. 119

[99] Dalam hal ini, al-Ghazali menganalogikannya dengan

Ghazali menyebutnya dengan istilah *ashhab al-ahwil* (para penguasa keadaan-keadaan), bukan hanya *ashhab al-aqwa1* (pemasok kata-kata).[100] Dari ungkapannya "ilmu itu bagi saya lebih mudah dari amal", al-Ghazali jelas menempatkan tasawwuf di atas disiplin ilmu lain, terutama yang hanya bersifat teoritis *an sich;* dan *kedua,* karena tasawuf menawarkan realitas pengetahuan yang langsung dari Tuhan *(ma'rifah),* dengan *dzawq* (intuisi) sebagai alat atau instrumennya.[101] Bagi al-Ghazali, yang selalu haus dengan pengetahuan yang benar, tasawuf menjadi sangat menarik. Dia berharap dapat memperoleh apa yang ditawarkan oleh tasawuf itu, sehingga dahaganya bisa terpuaskan.

Dari aspek teori, al-Ghazali tampaknya sudah mempunyai *basic* tasawuf yang cukup raemadai. Sebagaimana telah dijelaskan dalam pengembaraan intelektualnya, al-Ghazali mulai belajar ilmu tasawuf kepada Yusuf al-Nassaj (w. 487 H) dan al-Farmadzi (w. 477 H). Bahkan menurut pengakauannya sendiri, dia telah berhasil membaca dan menguasai dengan baik doktrin dan ajaran taswuf, baik melalui "tulisan" para sufi semisal al-Muhasibi (w. 243 H/837 M), al-Junaid (w. 298 H/854 M), al-Busthami (w. 262 H/ 875 M), dan al-Syibli (w. 334 H/945 M), maupun melalui 102 pengajaran-pengajaran "lisan",[102] yang menurut dugaan Hossain Nasr, antara lain, berasal dari saudaranya sendiri, yaitu Ahmad. Namun, ketika penguasaan teori ini dihadapkan pada tahap "amal" (praktek), karena tasawuf itu harus diamalkan (dipraktekkan), maka al-Ghazali dihadapkan pada posisi dilematis; meraasuki pengalaman tasawuf dengan konsekuensi meninggalkan kedudukan dan segala fasilitas keduniaan yang dimilikinya atau mempertahankan kedudukan dan fasilitas tersebut

[100] *Ibid.,* hlm. 29
[101] *Ibid.*
[102] *Ibid.,* hlm. 28

dengan konsekuensi tidak memasuki pengalaman tasawuf dan kehampaan ruhani. Di sinilah al-Ghazali mengalami kesulitan serins untuk menentukan pilihan, dan karena telah terjadi tarik-menarik antara keduanya, maka al-Ghazali sampai mengalami "krisis psikologis" (krisis kedua), berbeda dengan jenis krisis pertama yang lebih bersifat metodologis (epistemologis). Krisis yang kedua ini jauh lebih serius dari pada yang pertama, karena melibatkan suatu keputusan untuk melepaskan satu corak kehidupan demi kehidupan lain yang secara esensial bertentangan secara tajam. Bahkan krisis ini sempat mengganggu kesehatan fisiknya, sehingga menghalangi aktifitas mengajarnya dan dokter pun sudah tidak sanggup menanganinya. Akhirnya, menurut pengakuannya, setelah krisis melelahkan itu berjalan "enam bulan", Tuhan berkenan membebaskan dengan memberi kemudahan padanya untuk memilih jalan "tasawuf" dan meninggalkan kedudukan dan fasilitas duniawi yang dimilikinya.[103] Kemudian, tepat pada Dzulkaidah 488 H/ Nopember 905 M, al-Ghazali—ketika itu berusia 38 tahun–mulai menjalani kehidupan sebagai seorang sufi dengan meninggalkan Baghdad. Dari Baghdad, mula-mula ia ke Damaskus (Syiria), dan setelah dua tahun di sana, ia bersiap-siap untuk menuju Makkah menjalankan ibadah haji dan berziarah ke makam Nabi Muhammad SAW.

Menyangkut kepergian al-Ghazali dari Baghdad yang secara tiba-tiba, ada berbagai argumen spekulatif yang dicoba dikembangkan oleh para ahli. Pada umumnya, motif yang biasa mereka tawarkan itu berkisar pada alasan politik dan kepentingan pribadi. Yang bersifat politis, alasan ketakutan al-Ghazali terhadap ancaman kaum *Bathiniyyah* merupakan nominasi yang me-

[103] Penjelasan secara lebih luas tentang hal ini, lihat al-Ghazali, *al-Munqids, op. cit.* , hlm. 29-31

nempati posisi paling dominan. Sedangkan krisis psikologis akibat terlalu bergelimang dengan kenikmatan material, yang hal itu hanya dapat terobati dengan cara memasuki dunia sufisme, merupakan pernyataan al-Ghazali sendiri menyangkut motif kepergiannya itu.[104] Dalam mensikapi realitas semacam ini, para ahli umumnya lebih memandang pernyataan al-Ghazali sendiri, mengenai motif kepergiannya, sebagai yang esensial,[105] sekalipun tampaknya juga tak dapat begitu saja dilepaskan kaitannya dengan alasan instrumental yang bersifat politis.

Lebih kurang selama sepuluh atau sebelas tahun, al-Ghazali menempuh kehidupan sufisme secara intensif, selama itu ia telah memperoleh pengetahuan langsung dari Tuhan, *inkisyf,* yang meyakinkan tentang hakikat kebenaran, sebagaimana yang dicarinya selama ini.[106] Akhirnya, al-Ghazali berkesimpulan bahwa metode para sufi merupakan metode yanag paling tepat untuk memperoleh pengetahuan yang meyakinkan, *al-'ilm al-yaqini,* sehingga kehausan jiwanya selama ini menjadi terpuaskan olehnya. Itulah sebabnya, dalam kitab *al-Munqidz* al-Ghazali memberikan apresiasi yang begitu tinggi pada tasawuf, sebagai dalam pertanyaannya berikut:

> Sungguh aku mengetahui dengan yakin bahwa para sufi adalah betul-betul para *salik* menuju Allah semata, bahwa perjalanan mereka adalah perjalanan terbaik, jalan mereka adalah jalan terbenar dan akhlak mereka adalah akhlak paling bersih. Andaikan dikumpulkan akal para intelektual, filsafat para filosof dan ilmu para ulama' bersatu untuk mengubah sedikit saja dari perjalanan mereka dan akhlaknya, serta menggantinya

[104] *Ibid.,* hlm. 30-31

[105] Osman Bakar, *The Classification, op. cit. ,* hlm. 187. Lihat pula W. Montgomery Watt, *op. cit. ,* hlm. 140

[106] Al-Ghazali, *Al-Munqidz, op. cit. ,* hlm. 32

dengan suatu yang lebih baik dari itu, niscaya tak ada jalan untuk itu. Karena semua gerak dan diam mereka, lahir dan batin, diperoleh dari sinar *nubuwwah,* padahal tidak ada lagi suatu sinar apapun yang i§4[sa] menerangi di muka bumi selain sinar *nubuwwah* itu.[107]

Setelah mencapai tingkat teringgi dalam realisasai spiritual, pada tahun 499 H/1106 M al-Ghazali keluar dari '*uzlah* dan *zawiyah* (tempat khalwat sufi), karena terjadinya dekadensi moral dan religius pada komunitas muslim masa itu. Kesadaran itu diperkuat oleh permintaan Fakhr al-Mulk, putra Nizham al-Mulk yang menjabat wazir saat itu, agar al-Ghazali bersedia mengajar lagi di *Nizhamiyyah* Nisyapur.[108] Maka pada tahun itu juga, dia mulai lagi mengajar di madrasah tersebut, tetapi dengan motivasi-sebagaimana pengakuan al-Ghazali- yang sangat berbeda dari motivasi mengajar di *Nizhamiyyah.* Baghdad, sekitar lima belas tahun sebelumnya.[109] Setelah mengajar di Nisyapur sekitar tiga tahun, pada tahun 503-504 H/1110 M al-Ghazali kembali ke rumahnya di Thus. Di sinilah dia membangun sebuah madrasah (tempat belajar mengajar) dan *hhanqah.* (tempat praktikum para sufi). Akhirnya, pada 14 jumadil-akhir 505 H/12 Desember 1111 M, al-Ghazali wafat. Sejak keluar dari *uzlah-nya.* hingga meninggal, telah lahir pula berbagai karya tulisnya. Di antaranya adalah *Al-Munqiidz min al-Dhalal* (Pembebas dari Kesesatan), *Al- Mustashfa* (Tempat Penyucian), *Il j'am al-'Awwam 'an 'ilm al-Kalam,*

---

[107] *Ibid.*

[108] *Ibid.,* hlm. 42

[109] *Ibid. ,* hlm. 42. Ketika ia mengajar di Nizhamiyah Bahgdad, semangatnya lebih diwarnai oleh keinginan untuk inengejar pangkat, popu-laritas, kejayaan dan yang semisal dengannya, dan hal ini berbeda dengan motif mengajar di Nisyapur. Tentang motif al-Ghazali mengajar di *Nizhamiyyah.* Baghdad lihat *ibid. ,* hlm. 29

(Mengendalikan Kaum Awam dari Ilmu Kalam), dan *Minhaj al-'Abidin* (Metode dari Kaum 'Abid). Di lihat dari kitab-kitab tersebut, meskipun al-Ghazali telah mencapai tingkat sufi, ia tidak meninggalkan *fiqh* dan Ilmu Kalam, dan tentu juga filsafat. *Minhaj a1-'Abidin* (Metode dari Kaum 'Abid). Dilihat dari kitab-kitab tersebut, meskipun al-Ghazali telah mencapai tingkat sufi, ia tidak meninggalkan dan Ilmu Kalam, dan tentu juga filsafat.

C. Batas Akhir Sufisme Menurut al-Ghazali: Komparasi Ma'rifah dengan Ittihad-Hulul

Sufisme (tasawuf), dan juga mistisisme, mempunyai inti tujuan untuk mendekatkan diri (*taqarrub*) sedekat mungkin kepada Tuhan. Berpijak dari landasan filosofis bahwa Tuhan bersifat immateri *(ruhani)* dan Mahasuci, maka aspek kemanusiaan sang sufi yang dapat menclekati Tuhan adalah ruhnya, bukan jasadnya, setelah ia melalui proses dan tahap penyucian diri secara intensif.[110] Karena itu, cukup wajar kalau terma-terma popular dalam sufisme, *(stations)* dan *ahwal,* senantiasa memiliki konotasi dengan kematangan atau kualitas spiritual sang sufi, sebagai realisasi kedekatannya dengan Tuhan, dan upaya penyucian atau peningkatannya.

Sungguhpun semua sufi memiliki tujuan umum yang relatif sama, yaitu mendekatkan diri sedekat mungkin dengan Tuhan, masing-masing dari mereka menformulasikannya dengan istilah yang berbeda-beda. Istilah-istilah seperti *ma'rifah,* yang dif ormulasikan Dzu al-Nun al-Mishri, hulul oleh al-Hallaj, *ittihad* yang dinisbahkan pada al-Busthami, dan yang semisal dengannya, selain dapat dipahami sebagai keanekaragaman formulasi tentang tu-

[110] Harun Nasution, dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah.,* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 161

juan sufisme, tampaknya juga dapat dipahami sebagai indikator batas akhir sufisme, karenanya masing-masing memiliki implikasi teologis tertentu.

Berbeda dengan ist ilah-ist ilah di atas, dalam *al-Munqidz* al-Ghazali menformulasikan tujuan dan puncak sufisme dengan istilah *"al-qurb"*,[111] sebuah terminologi yang diambilnya dari firman Tuhan: "Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku, maka (jawablah) bahwa Aku adalah *Qarib* (Maha Dekat)".[112] Dengan menggunakan terminology *al-qurb* ini, sebagai ditegaskan Abdul Qadir Mahmud,[113] al-Ghazali mempunyai dua maksud utama, yaitu: periama, mengkontradiksikan dan sekaligus melakukan penolakan terhadap *ittishal,*[114] suatu pandangan yang memungkinkan terjadinya pertemuan secara bersambung antara sufi dengan dzat Tuhan. Karena Tuhan dan makhluk (sufi), menurutnya, merupakan dua realitas yang secara esensial memang berbeda dan berpisah; dan *kedua ,* menunjuk pada *al-'irfan al-yaqini (ma'rifah*) sebagai tujuan dan puncak sufisme.

Berpijak dari uraian di atas dapatlah dilakukan identifikasi secara labih tegas terhadap istilah *al-qurrb*, yang oleh al-Ghazali dipandang sebagai puncak sufisme. Dengan melakukan penclakan terhadap *ittishal* sebenarnya al-Ghazali bermaksud memper-

---

[111] Al-Ghazali, *Al-Munqidz, op. cit.,* hlm. 33

[112] Lihat QS. 2, *Al-Baqarah:* 186

[113] Abdul Qadir Mahmud, *Al-Falsa/ah al-Shufiyyah, fi al-IsLam,* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1967), hlm. 232

[114] Terkait dengan penolakannya terhadap *ittisha1,* al-Ghazali menulis: "sungguh, Mahasuci dan Mahaluhur serta Mahabesar Allah dari pertemuan-pertemuan seperti itu. Sebagian sufi telah mengatakan bahwa sesungguhnya pandanganku bertemu dengan pandangan-Nya, walaupun begitu juga jauh dari tempatku singgasana-Nya" Lihat al-Ghazali, *Raudlah al-Thalibin wa 'Umdah al--Salikin,* terjmh. Muhammad Lukman Hakim, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hlm. 31. Selanjutnya disebut *al-Rauadlah*

tahankan adanya "jarak" pemisah antara sufi dengan Tuhan, sekalipun di saat itu sang sufi telah berada pada puncak pendakiannya (*al-qurb*). Selanjutnya, istilah *al-qurb,* yang ia pergunakan untuk menggambarkan puncak kedekatannya dengan Tuhan, ternyata dikonotasikan dengan istilah *ma'rifah kasyfiyyah* (*enosis*),[115] yaitu suatu pengetahuan yang diperoleh melalui metode *kasyf* (penyingkapan) dan *musyahadah* (penyaksian langsung) dengan mata hati. Jika memang demikian, maka cukup beralasan kalau kemudian para ahli-Harun Nasution misalnya-memberikan suatu penegasan bahwa al-Ghazali hanya menghalalkan tasawuf sampai pada tingkat *ma'rifah*.[116]

Dalam dunia tasawuf, sebenarnya *ma'rifah* bukanlah merupakan hal yang baru. Konsep ini telah diperkenalkan untuk pertama kalinya oleh Dzu al-Nun al-Mishri pada parohan pertama abad ke-3 H. Namun, pembahasannya secara lebih lengkap dan jelas dalam wacana pemikiran tasawuf, baru dilakukan oleh para sufi angkatan sesudahnya. Dalam hal ini, al-Ghazali merupakan salah seorang di antara tokoh sufi yang sering disebut-sebut sebagai pembahas *ma'rifah.* Menyangkut penjelasan al-Ghazali tentang *ma'rifah,* yang merupakan puncak kedekatan sufi dengan Tuhannya, dapat ditangkap dari uraiannya tentang kualitas tauhid *al-shiddiqin*,[117] yang menurutnya merupakan kualitas tauhid

---

[115] Penggunaan istilah ini d imaksudkan untuk membedakan dengan istilah lain, terutama istilah *ma'rifah bathiniyyah* yang biasa digunakan untuk menyebut pengetahuan filosofis dan *ma'rifah hudsiyyah* yang biasa digunakan untuk menyebut wahyu para Nabi. Lebih lanjut lihat Abdul Mun'im al-Hafini, *Al-Mu'jam al-Falsafi,* (Kairo: al-Dar al-syarqiyyah, 1990), hlm. 325

[116] Harun Nasution, dalam *Kontekstualisasi, op. cit.,* hlm. 175. Lihat pula Harun Nasution, *Islam Rasional,* Saiful Muzani (Ed.), (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 348

[117] Al-Ghazali mengklasifikasikan kualitas tauhid atas empat tingkatan,

tingkat paling tinggi, berikut ini:

ان لايرى فى الوجود الا واحدا, واي مشا هدة الصديقين وتسميه الصوفية الفناء فى التوحيد, لأنه من حيث لايرى الا واحدا فلا ترى نفسه ايضا, واذا لم يرنفسه لكونه مستغرقا بالتوحيد كان فانيا عن نفسه فى توحيده, بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه والخلق[118]

Artinya: "*Bahwa dia tidak melihat dalam wujud kecuali esa. Yaitu syuhud (pandangan batin) shiddiqin. Para sufi menamakannya dengan fana' al-tawhid, karena dia tidak lagi melihat kecuali pada Yang Esa, dan bahkan dia juga tidak lagi melihat dirinya. Bila dia sudah tidak melihat dirinya karena tenggelam dalam pandangan tauhid, maka dia fana' dari dirinya sendiri dalam pandangan tauhidnya, dengan pengertian bahwa dia fana' dari melihat dirinya dan seluruh makhluk".*

Dari kutipan tersebut dapat dipahami bahwa puncak yang oleh al-Ghazali diidentikkan dengan kualitas tauhid tingkat *al-shiddiqin,* mengambil bentuk *syuhud* (penyaksian batin) terha-

yaitu: *pertama,* tauhid yang berupa ucapan bahwa tiada Tuhan selain Allah, namun hatinya lalai dan bahkan ingkar terhadap ucapannya, seperti yang biasa tampak pada orang munafik; *Kedua*, tauhid yang diikuti oleh pembenaran hati terhadap yang diikrarkannya, seperti yang biasa tampak pada kalangan awam; *ketiga,* tauhid *al-muqarrabin*, tauhid yang diperoleh melalui *syuhud* (penyaksian batin) terhadap *af 'al* (karya-karya Tuhan); dan *kempat,* tauhid *al-shiddiqin,* tauhid yang diperoleh melalui *syuhud* (penyaksian batin) terhadap wujud Tuhan. Lihat al-Ghazali, *Al-Ihya' IV, op. cit.* , hlm. 210

[118] Ibid.

dap Wujud Tuhan Yang Esa, dengan tauhid sebagai intinya. Ketika itu, mata hati sang sufi hanya menyaksikan satu wujud esa, yaitu Wujud Tuhan, sedangkan seluruh wujud makhluk, inklusif wujud diri sufi sendiri, telah lenyap (*al-fana'*) dari pandangannya. Dengan kata lain, karena pandangan batin *(syuhud) al-shiddiqun* telah terfokus secara total kepada Wujud Tuhan Yang Esa, maka mereka tidak lagi menyadari keseluruhan wujud makhluk, termasuk dirinya sendiri.

Penjelasan serupa tentang puncak ma'rifah al-Ghazali dapat ditemukan dalam kitabnya yang lain, *Misykat al-Anwar*. Menurut al-Ghazali, ketika golongan *'arifin* telah mencapai puncak pendakian spiritual (*mi'raj*)-nya, mereka akan dapat *musyahadah* (penyaksian langsung dengan mata hati) bahwa "tiada sesuatu dalam wujud selain Allah dan segala sesuatu, selain wajah-Nya, mesti binasa" *laysa li al-wujud illa Allah wa anna kulla syay' halik illa wajhah*.[119] Bagi al-Ghazali, puncak ma'rifah di sini sama sekali tidak sampai menunjuk pada pertemuan langsung antara ruh sufi dengan dzat Tuhan,[120] tetapi lebih menunjuk pada puncak kedekatan Sufi (*al-qurb*) dengan Tuhan-Nya, yang antara keduanya masih tetap terdapat "jarak" pemisah.[121] Ungkapan al-

---

[119] Al-Ghazali, *"Misykat al-Anwar"* dalam *al-Qushur al-'Awali,* Muhammad Mushtafa Abu al-'Ala (ed.), (Mesir: Maktabah al-Jundi, 1970), 169.

[120] Pemahaman demikian ini diturunkan dari sikap penolakan al-Ghazali terhadap *ittishal,* doktrin yang mengakui kemungkinan bisa terjadinya pertemuan langsung antara Sufi dengan dzat Tuhan. Lihat, Al-Ghazali, *Ar-Raudlah , loc . cit.*

[121] Dalam kaitan ini, al-Ghazali merujuk kepada sebuah hadis, "Allah memiliki tujuh puluh hijab cahaya dan kegelapan. Seandainya Dia menyibakkannya (keseluruhannya), niscaya cahaya-cahaya *wajh*-Nya akan membakar siapa saja yang memandang-Nya". Lihat al-Ghazali, *Al-Misykat, op.cit.,* hlm. 220. Bandingkan dengan Abdul Qadir Mahmud, *op.cit. ,* hlm. 233

Ghazali "*an-nazhr ila wajh Allah*", yang tampaknya mengesankan kemungkinan terjangkaunya dzat Tuhan oleh Sufi, ternyata bukan demikian makna yang dikehendakiya. Az-Zabidi, ulama' terkenal pemberi syarah kitab *Ihya' 'Ulum ad-Din*, telah mengartikan istilah *wajh* tersebut dengan sifat *al-husn* (kebaikan Tuhan),[122] bukan dzat Tuhan. Bahkan lebih dari itu, al-Ghazali bermaksud menutup dengan rapat segala pandangan yang memungkinkan terjangkaunya dzat Tuhan.[123] Dengan demikian, al-Ghazali sangat menekankan prinsip *tanzih* (Kemahasucian Tuhan), dan sekaligus hal ini dapat dipahami sebagai sikap konsistennya terhadap konsep *al-qurb*, yang dia pandang sebagai ujung Sufisme.

Ungkapan al-Ghazali, "tidak ada sesuatu dalam wujud selain Allah" tersebut, lebih lanjut dapat dijelaskan dengan menggunakan kategorisasi wujud atas *mumkin al-wujud* dan *wajib al-wujud.* Berkaitan dengan ini, al-Ghazali membuat klasifikasi yang-ada (*wujud)* itu menjadi dua kategori, yaitu: *wujud* yang memiliki kemaujudan pada dirinya sendiri, dan wujud yang memiliki kemaujudan dari sesuatu selainnya.[124] Wujud kategori pertama, yang biasanya diistilahkan dengan *mumkin al-wujud*, kemaujudannya hanyalah merupakan pinjaman dan karenanya bersifat nisbi, dan bahkan kalau ditinjau dari arah dirinya sendiri, maka sesungguhnya ia adalah ketiadaan murni (*'adam*) . Hal ini jelas bertolak belakang dengan wujud kategori kedua, yang biasa disebut dengan istilah *wajib al-wujud*.[125] Dengan demikian, sesuatu yang benar-benar maujud hanyalah Allah, Yang *Wajib al-Wujud*, sedangkan

---

[122] Az-Zabidi, *Al-Ittihaf as-Sadah al-Muttaqin bi Syarh Ihya' Ulum ad-Din IX,* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 573

[123] Al-Ghazali, *The Alchemy of Happiness,* terjmh. Haidar Bagir, (Bandung: Mizan, 1994), 113. Selanjunya disebut *The Alchemy*

[124] Al-Ghazali, *Al-Misykat, op. cit .,* hlm. 195

[125] Ibid.

selain-Nya bersifat binasa.

Di bawah kualitas tauhid tingkat keempat, yang dipandangnya sebagai puncak ma'rifah, sebelumnya al-Ghazali telah menjelaskan kualitas tauhid tingkat ketiga yakni *tauhid al-muqarrabin*, yang menurutnya juga termasuk *kasyf*.[126] Dengan demikian, tahap ma'rifah. itu bukan hanya terjadi pada kualitas *tauhid as-shiddiqin* semata, melainkan juga sudah terjadi pada kualitas *tauhid al-muqarrabin*, hanya saja keduanya berbeda kualitas karena perbedaan materi yang menjadi objek ma'rifah-nya. Pada tauhid tingkat ketiga, al-*muqarrabin*, fokusnya adalah *syuhud* (pandangan batin) terhadap *af'al* (karya-karya) Tuhan di alam ruhani,[127] sehingga semuanya tampak hanya muncul dari yang Maha Esa, sekalipun kelihatannya beragam. Sedangkan tauhid tingkat keempat, *as-shiddiqin*, sebagaimana telah terlihat, fokusnya adalah pandangan batin (*syuhud)* terhadap wujud Tuhan, sehingga wujud selain-Nya sudah tidak tampak lagi dalam pandangan *as-shiddiqin*, meskipun wujudnya yang ada masih beragam.

Dalam *Jawahir al-Qur'an*, al-Ghazali menganalogikan kedua materi ma'rifah tersebut dengan permata safir. Sebagaimana permata safir yang kualitasnya bertingkat di antaranya ada yang merah dan ada pula yang kuning, di antaranya ada yang lebih berharga dari pada yang lainnya, demikian pula ma'rifah. Ma'rifah tentang wujud Tuhan lebih berkualitas dibanding ma'rifah. Terhadap karya-karya Tuhan, karena yang pertama dianalogikan dengan permata safir merah dan yang kedua sebagai permata safir kuning. Sebagaimana permata safir merah yang hanya bisa

[126] Al-Ghazali, *Al-Ihya' IV, loc. cit*

[127] Al-Ghazali membedakan karya-karya Tuhan atas dua kategori, yaitu alam empiris (*syahadah*) dan alam *malakut.* Lihat al-Ghazali, *Jawahir al-Qur'an,* Saifullah Mahyuddin (Penyadur), (Jakarta: Rajawali Pers, 1987), 10. Selanjutnya disebut: *Al-Jawahir*

dimiliki oleh kalangan elit yang begitu terbatas kuantitasnya, maka demikian pula kategori ma'rifah terhadap wujud Tuhan.[128] Melalui analogi ini, al-Ghazali bermaksud menunjukkan betapa ma'rifah tentang wujud Tuhan, yang merupakan puncak ma'rifah, teramat sulit perolehannya, teramat rumit untuk difikirkan, dan teramat sukar untuk didiskusikan, karenanya cukup logis kalau yang mampu sampai ke sana jumlahnya sangat sedikit, itu pun tidak akan sampai pada tingkat yang sempurna. Karena bagaimanapun, manusia itu tetap sebagai manusia yang bersifat *finit* (terbatas), sedangkan Tuhan bersifat *infinit* (tak terbatas), sebagaimana ungkapan al-Junaid bahwa "cangkir teh tidak akan bisa menampung segala air yang ada di laut".[129] Dan itu pula sebabnya, demikian lanjut al-Ghazali, kenapa al-Qur'an hanya sekedar memberikan catatan dan isyarat mengenai ma'rifah terhadap wujud Tuhan ini,[130] berbeda dengan jenis ma'rifah lain yang cenderung lebih terinci penjelasannya.

Konsepsi ma'rifah al-Ghazali, sebagaimana telah terlihat dari uraian di atas, cenderung mengambil bentuk *syuhud* (penyaksian batin). Baik menyangkut ma'rah terhadap wujud Tuhan, kualitas *tauhid as-shiddiqin*, maupun ma'rifah terhadap karya-karya (*af'al*) Tuhan, kualitas *tauhid al-muqarrabin*, ternyata sama-sama mengambil bentuk *syuhud* (pandangan atau penyaksian batin), meskipun keduanya berbeda kualitas karena perbedaan materi yang menjadi objek ma'rifah-nya. Berpijak pada realitas sema-

[128] Ibid., h. 9.

[129] Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 77

[130] Mengenai catatan dan isyarat *ma'rifah* pada wujud Tuhan ini, al-Ghazali hanya menunjukkan dua referensinya dalam al-Qur'an: (l) sebutan pentasbihan yang mutlak kepada-Nya; dan (2) sebutan akan keagungan-Nya yang mutlak. Lihat al-Ghazali, *Al-Jawahir, lo. cit.*

cam ini, cukup wajar kalau kemudian muncul pendapat yang menempatkan al-Ghazali sebagai penganut paham *wahdah as-syuhud*.[131] Secara doktrinal, paham ini jelas tidak identik dengan *wahdah al-wujud* Ibn 'Arabi, karena paham yang disebutkan terakhir cenderung menempatkan alam semesta yang serba majemuk ini sebagai penampakan lahir (*tajalli)* Tuhan Yang Mahaesa. Kedua kategori ma'rifah ini, yang mengambil bentuk *syuhud* dengan tauhid sebagai esensinya, akan menjadi semakin jelas kalau dikaitkan dengan landasan epistemologinya, yang secara ringkas dijelaskan sebagai berikut:

Al-qalb (kalbu) atau intuisi, alat mencapai ma'rifah, mempunyai dua pintu. Satu pintu terbuka ke arah alam malakut—*lauh mahfuzh* dan alam kemalaikatan--dan satu pintu lain terbuka ke arah alam *syahadah* (empiris). *Lauh mahfuzh*, menurut al-Ghazali, bagaikan "disain" Tuhan tentang hakikat segala sesuatu, sehingga keberadaan alam empiris (*syahadah*) lebih merupakan atsar atau akibat dari alam malakut. Maka dari itu, kunci-kunci pengetahuan tentang "akibat" adalah pengetahuan tentang "sebab" yang menimbulkannya. Berdasarkan hal ini, maka alam *syahadah* merupakan *atsar* (contoh) dari alam malakut. Bagi al-Ghazali, kalbu itu bagaikan "cermin", yang kalau senantiasa dibersihkan– lewat laku kebaikan dan menjauhi laku kemaksiatan—keberadaannya akan menjadi bening dan cemerlang, dan maka ketika itu akan terpantul darinya sejumlah pengetahuan (ma'rifah), melalui *nur* (cahaya) yang dipancarkan Tuhan; kualitas ma'rifah itu sejalan dengan kualitas kebeningan cermin, sehingga semakin ben-

[131] Chatib Quzwain, *M&ng&nal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaaran Tasawuf Abdu Samad al-Palimabani* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), hlm. 4. Lihat pula Muhammad Abdul Haqq al-Ansari, *Sufisme and Shari'ah: A Study of shaykh Ahrnad Sirhindi's Effort to Reform Sufism,* (London: The Islamic Foundation, 1986), 34

ing cermin (kalbu) itu akan semakin berkualitas ma'rifah yang terpantul darinya. Ketika baru terjadi *kasyf*, dengan pandangan batin (*syuhud*)-nya. Sufi mulai menyaksikan *af'a1* (karya-karya) Tuhan di alam malakut (ruhani), baik yang berupa hakikat makrokosmos yang didisain di *lauh mahfuzh* maupun alam kemalaikatan (ruhani), yang terpantul ke dalam kalbu (cermin), dan inilah yang dikualifikasikan sebagai *tauhid al-muqarrabin*. Kemudian jika terjadi peningkatan terus, sang sufi akan menyaksikan sifat-sifat Tuhan, dan bahkan wujud Tuhan, sebagaimana bayangan-Nya telah terpantul ke dalaia kalbu, dan terakhir inilah yang dikualifikasikan sebagai *tauhid as-shiddiqin* dan sekaligus merupakan puncak ma'rifah atau *al-qurb* sebagai ujung sufisme.[132]

Dari uraian tentang konsepsi ma'rifah al-Ghazali, sebagaimana telah dipaparkan di atas, dapatlah diambil suatu pemahaman bahwa konsep ma'rifah yang dikemukakan oleh al-Ghazali-secara umum-tidaklah jauh berbeda dengan ma'rifah yang sudah dikemukakan oleh para sufi sebelumnya, yaitu sebagai bentuk pengenalan langsung terhadap Tuhan melalui *syuhud* (pandangan atau penyaksian batin), dengan "tauhid" sebagai esensi terdalamnya.[133] Sungguhpun demikian, apa yang dinamakan ma'rifah dalam konsepsi al-Ghazali tampaknya memiliki ruang jangkauan yang lebih kompleks dan batasan yang lebih jelas dibandingkan dengan konsepsi dari para tokoh sufi sebelumnya. Dari segi jangkauan, ternyata al-Ghazali tidak hanya membatasi ma'rifah sebagai bentuk pengenalan langsung kepada wujud Tuhan

[132] Uraian ini disimpulkan dari berbagai penjelasan al-Ghazali dalam berbagai karyanya. Lihat, misalnya, al-Ghazali, *The Alchemy, op. cit.* , hlm. 14-15. *Al-Misykat , op. cit.* , hlm. 190-191. *Al-Munqidz, lo. cit. Al-Ihya' III , op. cit.*, hlm. 19-20. Dan *Al-Jawahir, op. cit.* , hlm. 8-11

[133] Chatib Quzwain, *Al-Ghazali* dan *Tasawuf,* Makalah Simposium tentang al-Ghazali, (Jakarta: Badan Kerjasam PTIS se-Indonesia, 1985), hlm. 8

semata, melainkan dia juga memasukkan ke dalamnya semua pengetahuan langsung dari Tuhan tentang hakikat alam semesta--hakikat alam empiris dan ruhani--yang terpantul dari *lauh mahfuzh* ke dalam kalbu,[134] melalui nur (cahaya) yang dipancarkan Tuhan ke dalamnya setelah dilakukan pengasahan jiwa secara intensif dan berkelanjutan. Sedangkan dari sisi batasan, al-Ghazali telah menetapkan *al-qurb* sebagai ujung ma'rifah yang inheren di dalamnya "jarak" pemisah antara diri sufi, sebagai makhluk, dengan Tuhan, sebagai Dzat Yang Mahamutlak, sekalipun antara keduanya--dalam batas-batas tertentu ada semacam "kemiripan". Dengan demikian, cukup tepat kalau kemudian Harun Nasution membuat klasifikasi ma'rifah al-Ghazali atas dua kategori, yaitu: *pertama*, pengenalan langsung terhadap *wajh* Tuhan melalui pandangan batin atau *syuhud*, *an-nazhr ila wajh Allah*; dan *kedua*, pengetahuan langsung tentang rahasia-rahasia Tuhan dan hakikat alam semesta yang terdisain di *lauh mahfuzh*.[135]

Selanjutnya seperti para Sufi umumnya, al-Ghazali juga menetapkan jalan pendakian-spiritual (*mi'raj)* menuju ujung atau puncak sufisme (*al-qurb*). Dengan ringkas al-Ghazali menetapkan laku mujahadah-kisungguhan juang dalam menghilangkan segala rintangan dan riyadlah-olah ruhani menuju kedekatan sedekat mungkin dengan Tuhan, sebagai inti dari jalan pendakian ruhani menuju ujung sufisme itu. Dengan menggunakan istilah-istilah yang sudah mentradisi, al-Ghazali membuat tahapan-tahapan ulah ruhani, yang meliputi: *at-taubah* (taubat), *as-shabr* (sabar), *as-syukr* (syukur), *al-khauf* (takut), *ar-raja'* (harap), *az-zuhd* (aske-

[134] Ibid.

[135] Harun Nasution, *Falsafat, op. cit.*, hlm. 78

tik), *at-tawakkul* (berserah diri), serta *al-mahabbah* (cinta).[136] Sebelum benar-benar masuk tahap-tahap itu, calon sufi harus punya keteguhan kehendak hati yang sungguh-sungguh (*iradah*) dengan cara melepaskan rasa keter-ikatan diri (*tajarrud*) dari empat hal: harta, kemegahan, taklid buta dan kemaksiatan.

Menyangkut tahapan pendakian ruhani tersebut, minimal ada dua hal yang urgen dijelaskan: *pertama*, meskipun dalam hal ini al-Ghazali sangat dipengaruhi pendapat sufi sebelumnya, terutama Abu Thalib al-Makki, tetapi dia sendiri juga mempunyai pendapat yang unik. Keunikan itu, khususnya, tampak dalam penjelasannya bahwa setiap tahapan merangkum tiga unsur—*'ilm*, *hal* (sikap), dan *'amal*, yang mana masing-masing merupakan akibat (buah) dari unsur sebelumnya. Perihal taubat misalnya, merupakan rangkuman dari kesadaran (*'ilm*) tentang ekses atau kemadaratan dosa, rasa sedih (*hal*) yang dilahirkan dari pengetahuannya tentang ekses dosa itu, dan selanjutnya menggairahkan semangatnya untuk berbuat (*'amal*) menjauhinya.[137] *Kedua*, al-Ghazali tampaknya tidak memasukkan ma'rifah ke dalam susunan tahapan tersebut, sehingga kemudian memunculkan berbagai pendapat spekulatif, yang biasanya cenderung memposisikan ma'rifah setelah *mahabbah*.[138] Sebenarnya, problem ini akan menjadi jelas kalau diperhatikan berbagai pernyataan primer dari al-Ghazali sendiri dalam *Ihya'* , terutama ketika dia membahas *mahabbah* (cinta), di mana ma'rifah inheren di da-

[136] Dalam hal ini sebenarnya al-Ghazali tidak menegaskan perihal jumlah tahapan-tahapan itu, sehingga muncul pendapat yang berbeda-beda . Menyangkut hal ini, penulis mengikuti pendapat Yasir Nasution. Lihat Yasir Nasution, *op.cit.* , hlm. 151

[137] Al-Ghazali, *Ai-lhya' IV, op.cit.* , hlm. 4

[138] Di antara pendapat yang memposisikan ma'rifah setelah *mahabbah* adalah dikemukakan oleh M. Yasir Nasution, *op.cit.* , hlm. 153

lamnya. Di antara pernyataannya yang terpenting adalah "tidak dapat digambarkan ada *mahabbah* (cinta) kecuali setelah ma'rifah, karena manusia itu tidak akan mencintai sesuatu kecuali yang sudah dikenalnya",[139] "mahabbah merupakan buah dari ma'rifah",[140] bahkan dalam sepanjang uraiannya tentang *mahabbah*, di mana ma'rifah inheren di dalamnya, al-Ghazali tampak tetap konsisten dengan sejumlah pernyataannya ini, sebaliknya tidak mengesankan sedikitpun kalau dia memposisikan ma'rifah di atas mahabbah.[141] Memang dalam beberapa ungkapannya al-Ghazali memberikan apresiasi terhadap ma'rifah, seperti "kelezatan ma'rifah adalah puncak segala kenikmatan",[142] namun ungkapan ini harus segera dikaitkan dengan ungkapan serupa lainnya, yang intinya bahwa "kuat lemahnya kenikmatan mahabbah senantiasa mengikuti pada kuat lemahnya ma'rifah, dengan semakin kuatnya ma'rifah akan semakin menambah kuatnya mahabbah".[143] Dengan demikian, uraian dalam *Ihya'* tidak mengesankan kalau *al-ma'rifah* itu posisinya setelah *al-mahabbah*., tetapi justru sebaliknya. Hanya saja perlu ditegaskan, kedua istilah itu memang sama-sama menggambarkan hubungan rapat (kedekatan) sufi dengan Tuhan, namun berbeda titik tekannya; *al-mahabbah* lebih menggambarkan hubungan rapat dalam bentuk cinta, sedangkah *al-ma'rifah* kerapatan hubungan itu lebih cenderung mengambil bentuk *gnosis*, pengenalan langsung terhadap Tuhan melalui pandangan batin (*syuhud*). Sebagaimana umumnya, kelihatannya al-Ghazali menempatkan ma'rifah dan

[139] Al-Ghazali, *Al-Ihya' IV, op.cit.* , hlm.252. Lihat pula Al-Zabidi, *Al-Ittihaf IX, op. cit.*, hlm.551

[140] Al-Ghazali, *Al-Ihya' IV, ibid.*, hlm. 256

[141] Uraian secara luas tentang hal ini lihat *ibid.*, hlm. 250-272

[142] Ibid., 262.

[143] *Ibid.*, hlm. 269-271

mahabbah. sebagai dua saudara kembar, dengan posisi *mahabbah* (cinta) sebagai buah (*tsamrah*) dari ma'rifah, berbeda dengan Dzu an-Nun al-Mishri yang memposisikan ma'rifah sebagai akibat dari *mahabbah* (cinta).

Dalam *al-Munqidz,* al-Ghazali telah melukiskan perjalanannya menuju ma'rifah (*al-qurb*), yang kemudian membuahkan *mahabbah* tersebut. Dalam kaitan dengan ini al-Ghazali pernah menuliskan :

> Ringkasnya apa yang akan dikatakan mengenai jalan kesucian *(thariqah),* yang syarat awalnya adalah penyucian hati dari apa saja yang selain Allah. Sedangkan kunci pembukanya, yang posisinya bagaikan takbiratul ihram dalam shalat, adalah menenggelamkan hati secara total dengan dzikir kepada Allah. Dan akhirnya adalah *fana'* sepenuhnya dalam penghayatan kepada Allah (*al-fana' bi al-kulliyat fi Allah.),* yang kalau hal ini dihubungkan dengan apa yang sebelumnya, yang masih didasarkan pada ikhtiar dan kasab, sebenarnya baru merupakan permulaan *thariqah* yang sesungguhnya. Sejak awal penghayatan *fana'* itu mulailah terjadi *kasyf* dan penyaksian alam gaib, hingga dalam kesadaran mereka dapat menyaksikan malaikat dan arwah para Nabi, serta mendengarkan suara-suara mereka dan mengambil pelajaran darinya. Kemudian keadaannya meningkat, dari sekedar penyaksian tamsil dan bentuk-bentuk kearah penghayatan yang tidak bisa diungkapkan dengan formulasi kata-kata, setiap upaya untuk merumuskan dalam bentuk kata-kata pasti salah dan menyesatkan. Pendeknya, sampai pada penghayatan yang sangat dekat *(al-qurb*).....[144]

Dari kutipan di atas minimal ada dua butir penting yang perlu dijelaskan lebih lanjut, yaitu: *pertama*, sebagaimana *al-fana'* itu

[144] Al-Ghazali, *Al-Munqidz, loc. cit*

menjadi prasyarat *ittihad* al-Busthami dan *hulul* al-Hallaj, al-Ghazali juga menempatkan *fana' 'an nafs* sebagai prasyarat bagi ma'rifah (*al-qurb*); dan *kedua*, puncak Sufisme (*al-qurb*) menurut al-Ghazali, bukan merupakan suatu penghayatan yang dapat diungkapkan dengan kata-kata, lebih-lebih bahasa *syathahat*, karenanya al-Ghazali berusaha semaksimal mungkin untuk merahasiakannya, berbeda dengan Sufi falsafi umumnya terutama al-Busthami dan al-Hallaj, yang lebih suka mengungkapkan puncak pengalaman keruhaniannya melalaui media *syathahat*. Jika dilakukan penelusuran, perbedaan pandangan tersebut lebih dilatari oleh dasar pemikiran dari sistem tasawuf masing-masing; antara tasawuf sunni dan falsafi. Sebagai Sufi sunni, al-Ghazali, dan juga al-Junaid,[145] lebih memprioritaskan *as-shahw* (kesadaran atau ketidak-mabukan) ketimbang *as-sakr* (kemabukan), sedangkan al-Busthami dan al-Hallaj, sebagai sufi falsafi, justru berpendapat sebaliknya dengan memprioritaskan kemabukan atas kesadaran. Sebagaimana dijelaskan al-Hujwiri,[146] bahwa istilah *as-shahw* dalam tradisi sufisme dipergunakan untuk mengungkapkan pencapaian sesuatu yang diinginkan, sedangkan *as-sakr* (kemabukan) lebih menunjuk kegairahan Sufi terhadap Tuhan.

Disebabkan oleh perbedaan dasar pandangan tersebut, kemudian di kalangan para ahli muncul perdebatan dan perbedaan pendapat, terutama ketika *as-shahw* dan *as-sakr* itu dijadikan sebagai parameter untuk menentukan posisi ma'rifah di satu sisi, dan *ittihad-hulul* di sisi lain, atau perbandingan antara keduanya. Abu Yazid al-Busthami dan Abu Mansur al-Hallaj, dua

---

[145] Muhammad Ahmad Abdul Qadir, *Al-Fihr al-Islami bain al-Ibtida' wa. ai-Ibda.'*, (Iskandariah: Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyah, 1988), 61. Lihat pula al-Hujwiri, op. *cit.*, 173

[145] Al-Hujwiri, *ibid.*

[146] Al-Hujwiri, *ibid.*

tokoh Sufi falsafi dan lebih mengutamakan kemabukan ketimbang kesadaran. Kata mereka, "ketidak-mabukan melibatkan kekukuhan dan keseimbangan silat-sifat kemanusiaan, yang menjadi tabir terbesar antara Sufi dengan Tuhan, sementara kemabukan melibatkan kehancuran (*al-fana'*) sifat-sifat kemanusiaan".[147] Sementara al-Junaid dan Sufi sunni lain, termasuk al-Ghazali, memprioritaskan *as-shahw* di atas *as-sakr*, sebagimana dalam ungkapan: "Kemabukan adalah buruk, karena hal ini melibatkan terganggunya keadaan moral seseorang dan hilangnya akal sehat dan kendali diri, padahal prinsip kebenaran itu baru dapat dicapai kalau pencari kebenaran itu dalam kondisi normal (sehat)".[148] Dan bahkan, tegas al-Junaid, "kemabukan adalah tempat bermain anak-anak, sedangkan ketidak-mabukan adalah laga orang dewasa".[149] Jika pernyataan-pernyataan tersebut dikaitkan dengan keberadaan ma;rifah di satu sisi dan *ittihad-hulul* di sisi lain, maka secara implisit dapat dipahami bahwa para pendukung *as-sakr* bermaksud menunjukkan kalau *ittihad* dan *hulul* itu posisinya lebih tinggi ketimbang ma'rifah, dan begitu pula pendukung *as-shahw* bermaksud membuktikan bahwa ma'rifah itu lebih tinggi ketimbang *ittihad* dan *hulul*.

Terlepas dari klaim-klaim yang ada, dalam kajian ini dipergunakan *al-fana'* sebagai parameter untuk menentukan posisi ma'rifah al-Ghazali diperbandingkan dengan *ittihad* al-Busthami dan *hulul* al-Hallaj. Al-Qusyairi membagi *al-fana'* atas tiga tingka-

---

[147] Bunyi teks aslinya adalah:

لأن الصحو فى نظرهم يتضى وجود الصفات البشرية التى في اعظم صجاب يحول بين العبد وربه أما المسكر فهو لتلك الصفات ورفع لحجب الاختيار والتصرف والتدبين

Dikutip dari Muhammad Ahmad Abdul Qadir, *loc. cit.*

[148] Al-Hujwiri, *op. cit.* , hlm. 173-174

[149] Ibid.

tan, yaitu: *pertama*, lenyapnya kesadaran akan diri dan sifat-sifat pribadinya lantaran telah menghayati sifat-sifat Tuhan; *kedua*, lenyapnya kesadaran akan sifat-sifat Tuhan lantaran mulai menyaksikan wujud Tuhan; dan *ketiga*., lenyapnya kesadaran akan ke-*fana'*-annya itu sendiri (*fana' al-fana'*) lantaran telah merasa lebur menyatu dengan Wujud Tuhan.[150] Dengan parameter ini kemudian Simuh menguraikan, saat terjadi *fana'* tingkat pertama, mulailah tersingkap alam gaib bagi sufi, sehingga ia mampu menyaksikan rahasia alam gaib dan peraturan-peraturan Tuhan yang telah "terdisain" di *lauh mahfuzh*; lalu ketika tercapai *fana'* tingkat kedua, Sufi mulai menyaksikan apa yang diyakininya sebagai *al-Haqq* (Tuhan) yang disebutnya dengan "*ma'rifatullah*." dan setelah mencapai *fana'* tingkat ketiga (tertinggi), Sufi beralih dari ma'rifah ke tingkat *fana' al-fana'*, yaitu lenyapnya kesadaran akan ke-*fana'*-an dirinya lantaran telah terhisap dan luluh ke dalam kesatuan dengan Tuhan, dan inilah yang disebut penyatuan dengan Tuhan baik dalam bentuk *ittihad* dalam istilah al-Busthami maupun *hulul* terminologi al-Hallaj.[151]

Berdasarkan uraian di atas dapatlah diambil suatu pemahaman bahwa ma'rifah (*al-qurb*) al-Ghazali posisinya hanya berada pada *fana'* tingkat kedua, sedangkan *ittihad* al-Busthami dan *hulul* al-Hallaj telah berada pada *fana'* tingkat ketiga atau puncak ke-*fana'*-an(*fana' al-fana*), yang ketika itu Sufi bukan saja tidak sadar akan dirinya sendiri, lebih dari itu mereka juga tidak sadar akan ke-*fana'*-an yang dialami. Dengan demikian, ma'rifah al-Ghazali jika diukur dengan teori *fana'* sebagai parameternya maka posisinya berada di bawah *ittihad* al-Busthami dan *hulul* al-Hallaj. Atau dengan kata lain, *ittihad* al-Busthami dan *hulul* al-Hallaj

[150] Al-Qusyairi, *Al-Risalah. al-Qusyairiyah* I, Abdul Qadir Mahmud (Ed.), (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1974), hlm. 231

[151] Simuh, *op. cit.* , hlm. 107

lebih tinggi posisinya dibandingkan dengan ma'rifah (*al-qurb*), yang diapresiasi al-Ghazali sebagai ujung atau puncak Sufisme. Berkaitan dengan ini, R.A. Nicholson menunjukkan proses beralihnya ma'rifah ke tingkat penyauan hamba dengan Tuhan:

> Kemudian meningkat terus ke arah kesadaran yang lebih tinggi lagi yang oleh para sufi dinamakan "*ma'rifah*" atau *'arif,* dan setelah itu tercapailah suatu penghayatan di mana antara *'ilm, alim* dan *ma'lum* adalah satu (hamba yang melihat, dan Tuhan yang dilihat adalah satu).[152]

Konklusi semacam itu tampaknya juga diakui oleh al-Ghazali. Secara implisit, kesan penerimaan itu dapat dipahami dari eksplanasi al-Ghazali terhadap ma'rifah di satu sisi, dan *ittihad* dan *hulul* di sisi lain, sekalipun al-Ghazali memberi kualifikasi dua term yang disebut belakangan itu sebagai bersifat *majazi* (bukan hakiki).[153] Ketika al-Ghazali menguraikan seluk-beluk puncak ma'rifah, *tauhid as-shiddiqin*, dia hanya mengkaitkan dengan *fana'* tingkat kedua (*fana' an-nafs*),[154] tetapi ketika dia memberikan penjelasan *ittihad* dan *hulul* (baca, *majazi*), bukan lagi dia hubungkan dengan *fana'* tingkat kedua, melainkan dengan *fana' al-fana'* (puncak *fana'*).[155] Tentu saja hal demikian ini tidak saja menunjukkan bahwa ma'rifah, puncak Sufisme bagi al-Ghazali, berada pada derajat *fana'* kedua, melainkan lebih dari itu juga menunjukkan pengakuan al-Ghazali terhadap *ittihad* dan *hulul*, sekaligus kualifikasinya yang lebih tinggi ketimbang ma'rifah. Dengan

---

[152] R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam,* (London: Roudledge dan Kegan Paul, 1974), hlm. 29

[153] Al-Ghazali, *Al-Misykat , op. cit.,* hlm. 197

[154] Al-Ghazali, *Al-Ihya' IV, op. cit. ,* hlm. 210. Penjelasan lebih lanjut tentang hal ini dapat dibaca pada kutipan no. 119 dalam bab ini

[155] Al-Ghazali, *Al-Misykat , op. di.,* hlm. 198

demikian, meski al-Ghazali menetapkan ma'rifah sebagai ujung sufisme, namun dia masih mengakui kemungkinan adanya tingkatan yang lebih tinggi lagi dari ma'rifah itu. Kecenderungan semacam ini pernah disitir oleh Harun Nasution melalui pernyataannya: "Sungguhpun al-Ghazali hanya menghalalkan tasawuf sampai tingkat *ma'ifah,* namun dia tidak mengharamkan tingkatan yang lebih tinggi lagi dari pada *ma'rifah".*[156]

D. PANDANGAN AL-GHAZALI TERHADAP ITIIHAD DAN HULUL

Sebagaimana telah diuraikan di atas, al-Ghazali telah berhasil mencapai kebenaran hakiki, *al-'ilm al-yaqini,* melalui metode Sufisme (tasawuf). Bagi al-Ghazali, Sufisme bukan saja telah membebaskan dahaga dan krisis intelektualnya yang bersifat epistemologis *(manhaji),* lebih dari itu Sufisme telah mampu memuaskan dahaga dan krisis spiritualnya, sehingga cukup logis kalau kemudian al-Ghazali memberikan apresiasi yang relatif tinggi terhadap tasawuf (Sufisme).[157] Hanya saja, Sufisme yang diapresiasi oleh al-Ghazali itu diformulasikan dengan isttilah *al-qurb (ma'rifah)* sebagai batas akhirnya,[158] yang kalau dijellaskan dengan teori *fana'* sebagai parameternya, sebagaimana telah terlihat di atas, posisinya berada di bawah *ittihad* Abu Yazid al-Bustami dan *hulul* Abu Mansur al-Hallaj.

Berkaitan dengan dasar pemikiran tersebut, minimal ada dua sisi penting dari sistem tasawuf al-Ghazali yang urgen untuk

---

[156] Harun Nasution, dalam *Kontekstualisasi , op. cit. ,* hlm. 175

[157] Apresiasi al-Ghazali terhadap keberadaan sufisme tampak jelas dalam sebuah ungkapannya: "perjalanan sufi merupakan perjalanan terbaik, jalannya adalah oalan terbenar, dan akhlaknya sebagai akhlak yang paling bersih". Lihat al-Ghazali, *Al-Munqidz , op. cit. ,* hlm. 32

[158] *Ibid.*, hlm. 33. Penjelasan lebih lanjut dari dasar pemikiran al-Ghazali ini dapat dilihat pada Abdul Qadir Mahmud, *op. cit. ,* hlm. 232

dikedepankan, yaitu: *pertama,* dengan menggunakan terminologi *al-qurb* (*ma'rifah*) sebagai batas akhir atau puncak sufisme, al-Ghazali sangat mempertahankan adanya "jarak" pemisah antara Sufi (makhluk) dengan Tuhan (Dzat Yang Maha mutlak);[159] dan *kedua*, puncak penghayatan sufisme tersebut, menurut al-Ghazali, sangat sulit dan bahkan tidak mungkin diartikukulasikan dengan bahasa (*yadliq 'anha nithaq an-nuthq),* sehingga tidak ada satu konsep pun yang begitu tepat untuk melukiskan atau menggambarkannya.[160] Menyangkut hal ini, al-Ghazali menegaskan dalam sebuah ungkapannya:

وكان ما مما لست أذكره * فظن خيرا ولا تسأل عن الخير[١٦١]

Artinya: "*Dan kondisi yang saya alami itu, sungguh tidak dapat aku sebutkan (ungkapkan). Paling tidak seseorang akan mengira bahwa hal itu merupakan sesuatu yang baik, akan tetapi janganlah engkau tanyakan perihal kebaikan itu".*

Sebagai konsekuensi logis dari dasar pemikiran tersebut, al-Ghazali, sebagai terlihat dalam berbagai karya sufismenya, tampaknya memandang perlu untuk memberikan penilaian kritis terhadap aspek-aspek tertentu dari paham sufisme yang berkembang pada masa itu, sekaligus dengan sejumlah argumentasi dan pandangan alternatifnya, yang diduga kurang mempunyai relevansi, untuk tidak dikatakan bertentangan, dengan kerangka dasar pemikirannya itu. Dalam konteks ini, *ittihad,* yang dinisbahkan kepada Abu Yazid al-Bustami, dan *hulul ,* yang dimunculkan oleh Abu Mansur al-Hallaj, tampak mendapatkan perhatian se-

[159] Lihat Abdul Qadir Mahmud, *ibid.*
[160] Al-Ghazali, *Al-Munqidz, loc. cit.*
[161] *Ibid.*

rius dari al-Ghazali, terutama menyangkut doktrin-doktrin teologis dan ungkapan-ungkapan ganjil (*syathahat*)-nya. Sekalipun al-Ghazali membatasi puncak sufisme hanya pada *ma'rifah*, dan diduga kuat ini juga merupakan puncak penghayatan yang berhasil ia capai, penilaian kritisnya terhadap *ittihad* dan *hulul* dengan sejumlah variannya, agaknya tidak perlu diragukan derajat kompetensinya. Karena di samping al-Ghazali sendiri memang sebagai Sufi *par excellence*, jauh sebelum itu al-Ghazali sudah mempelajari tasawuf dari Yusuf an-Nassaj (w. 487 H) dan al-Farmadzi (w. 477 H). Dan bahkan lebih dari itu, al-Ghazali telah mendalami dan menelaah berbagai karya monumental dari para tokoh Sufi kenamaan, seperti *Qut al-Q-ulub* karya Abu Thalib al-Makki, kitab-kitab karangan al-Muhasibi, fatwa dan buah renungan al-Junaid, as-Syibli, Abu Yazid al-Busthami, dan Abu Mansur al-Hallaj.[162]

Dalam melakukan penilaian kritis terhadap *ittihad* dan *hulul*, al-Ghazali hampir selalu melakukannya secara bersamaan,[163] dan bahkan dalam batas-batas tertentu kadangkala membaurkan keduanya.[164] Untuk kepentingan ini, rupanya al-Ghazali lebih melihat segi-segi persamaan kedua paham itu ketimbang perbedaannya.[165] Dalam kaitan ini, minimal ada dua titik persamaan

---

[162] Hamka, *Tasawuf Perkemban.gan dan Pemurniannya,* (Jakarta: Nurul Islam, t.t.), hlm. 129

[163] Lihat al-Ghanali, *Al-Munqidz, op. cit.,* hlm. 33. Lihat pula *Al-Misykat, op. cit.* , hlm. 201

[164] Pembauran itu, antara lain, tampak ketika al-Ghazali menukil *syathahat* al-Busthami dan al-Hallaj, namun di dalamnya dia hanya menggunakan istilah *ittihad* tanpa mengiringinya dengan istilah *hulul,* untuk disesuaikan dengan kedua jenis *syathahat* tersebut. Lihat al-Ghazali, *Al-Misykat, ibid.,* hlm. 197-198

[165] Sisi perbedaan yang sering dimunculkan oleh pengkaji tasawuf adalah: al-Hallaj, dalam *hulul* menyadari adanya dua realitas yang berbeda esensi dan kualitasnya, yaitu ruh Tuhan dengan ruh sufi. Sedangkan al-Busthami, dalam *ittihad,* hanya menyadari satu wujud saja, yaitu Tuhan,

mendasar antara *ittihad* dan *hulul,* dan sekaligus keduanya juga menjadi fokus penilaian kritis al-Ghazali, yaitu: *pertama, ittihad* dan *hulul* sama-sama sebagai taqsawuf falsafi yang memberikan penekanan pada doktrin "penyatuan" Suf (hamba)i denga Tuhan; dan *kedua*, baik *ittihad* maupun *hulul* keduanya sama-sama menekankan pentingnya penggunaan *syathahat (teopathical stammerings)* sebagai media pengungkapan penghayatan spiritualnya. Kedua hal inilah tampaknya yang melatarbelakangi mengapa al-Ghazali, ketika melakukan penilaian kritis, hampir selalu menempatkan keduanya secara bersamaan, dan bahkan cara semacam itu juga diikuti oleh para pengkaji tasawuf yang lebih belakangan.

Mengenai pandangan dan penilaian kritis al-Ghazali terhadap *ittihad* dan *hulu1,* mula-mula penting dilacak dalam kitabnya *al-Munqidz min ad-Dlalal* (Pembebas dari Kesesatan). Dalam karya otobiografisnya ini, al-Ghazali telah membeberkan adanya sekelompok Sufi yang melakukan klaim bahwa dirinya telah sampai kepada derajat *ittihad, hulul* dan *wushul*.[166] Dalam pandangan al-Ghazali, semua itu tidak lebih hanyalah merupakan khayalan yang sudah pasti keliru *(khatha')*.[167] Sungguhpun di sini al-Ghazali sudah memberikan justifikasi teologis terhadap *ittihad* dan *hulul* dengan kualifikasi *khatha'* (keliru), namun dia belum menunjukkan letak kesalahan dari paham itu dan sekaligus argumentasi yang mendasari pandangannya tersebut, lebih-lebih mengenai jati diri kelompok Sufi yang dimaksudkannya, sehingga masih sangat perlu dilakukan pelacakan secara lebih jauh dalam berbagai

---

karena kesadarannya terhadap selain-Nya inklusif terhadap dirinya sendiri, telah lenyap (fana'). Lihat Muhammad Yusuf Musa, *Falsafah al-Akhlaq fi al-Islam,* (Kairo: Muassisah al-Khanaji, 1963), hlm. 253-254

[166] Al-Ghazali, *Al-Munqidz, loc. cit*

[167] *Ibid.*

karya al-Ghazali yang lain. Dalam kaitan ini, secara tegas al-Ghazali menunjuk karyanya yang lebih belakangan, yaitu *al-Maqshad al-Asma fi Syarh Asma' Allah, al-Husna* (Tujuan Luhur dalam Syarah Asma Allah Yang Indah), sebagai sumber rujukan menyangkut alasan pemikiran yang mendasari pandangannya tersebut. Khusus mengenai *ittihad,* al-Ghazali di dalam *Maqshad*i menyebutkan:

> Apabila dikatakan bahwa si Zaid satu substansi dan si Amar juga satu substansi; lalu dikatakan orang bahwa si Zaid jadi si Amar dan keduanya jadi *ittihad* (bersatu), maka keadaan bersatu *(ittihad)* itu tidak keluar dari empat alternatif: *pertama,* kedua-duanya tetap ada; *kedua,* keduanya menjadi tiada (lenyap); *ketiga,* si Zaid tetap ada dan si Amar lenyap, dan atau sebaliknya; *keempat,* si Amar tetap ada dan si Zaid lenyap. Jika keduanya tetap ada, maka yang satu tidak jadi yang lain, bahwa hakikat keduanya tetap ada, paling-paling tempatnya saja yang satu, maka keadaan ini tidak menunjukkan keadaan bersatu *(ittihad).* Bila keduanya lenyap, maka jadilah keduanya itu tidak bersatu, tetapi melenyap, dan mungkin akan muncul wujud ketiga. Kalau yang satu tetap ada dan yang lain lenyap, maka tidak ada persatuan *(ittihad)* antara suatu yang wujud dan suatu yang lenyap. Ringkasnya, mustahil (tidak mungkin) akan menjadi persatuan *(ittihad)* antara dua substtansi, meskipun keduanya sejenis, apalagi berlainan. Karena mustahil hitam ini menjadi hitam yang itu, maka mustahil pulalah hitam yang ini menjadi putih yang itu atau ilmu ini. Dan bahkan lebih besar perbedaan antara manusia dan Tuhan dibandingkan dengan perbedaan antara hitam dengan putih dan ilmu.[168]

[168] Al-Ghazali *Al-Maqshad al-Asna fi Syarh Asma' Allah al-Husna,* terjmh. Ilyas Hasan, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 187-188. Selanjutnya disebut *Al-Maqshad.*

Melalui berpikir dialektis, al-Ghazali—sebagaimana terlihat dalam kutipan di atas—mencoba menelusuri berbagai kemungkinan terkait dengan *ittihad.* Mula-mula al-Ghazali mengimplemantasikannya pada dua obyek yang sejenis—ssesama manusia, antara si Amar dan si Zaid—dan setelah itu mengalihkannya kepada dua obyek yang tidak sejenis—antara manusia dengan Tuhan. Setelah menunjukkan empat kemungkinan sebagai alternatif, yang semuanya itu secara ontologis tidak dapat dikategorikan sebagai persatuan *(ittihad),* kemudian al-Ghazali menujukkan bukti rasional bahwa kemungkinan tercapainya *ittihad* telah dimustahilkan oleh akal (rasio), bukan saja antara dua substansi yang berlainan--antara manusia (Sufi) dengan Tuhan, antara dua substansi yang sejenis pun—mmanusia dengan manusia, si Amar dengan si Zaid pun--juga tidak akan mungkin terjadi *ittihad.* Hanya saja, *ittihad* yang dimaksudkan oleh al-Ghazali mustahil di sini, sebagai tercermin dalam kutipan di atas, adalah yang berkategori *hakiki*, hingga substansi yang satu sampai menjadi yang lain. Pada uraian sebelumnya, dia telah menegaskan, "siapa pun yang berkata bahwa satu hal menjadi hal lain, maka berarti dia sedang mengucapkan suatu kemustahilan mutlak", dan begitu pula, "siapa pun yang menyatakan bahwa manusia (Sufi) telah menjadi sama dengan Tuhan, maka dia mengucapkan sesuatu yang kontradiktif dan salah".[169]

Di samping itu, al-Ghazali juga telah melakukan penilaian kritis terhadap *ittihad* (baca, hakiki) dengan menggunakan "parameter" prinsip dasar fundamental akidah Islam. Sebagaimana telah dipegangi oleh al-Ghazali, dan juga para Teolog Muslim (*Mutakallimun*) pada umumnya, prinsip ketauhidan Islam itu sangat menekankan "pembedaan" secara ketat antara makhluk

[169] *Ibid.*

(sufi) dengan Tuhan, *ar-rabb rabb wa al-'abd 'abd* (Tuhan adalah Tuhan dan hamba adalah hamba).[170] Menurut al-Ghazali, pada diri manusia secara substantif memang ada dimensi ilahiah, khususnya ruhnya, karena memang mereka diciptakan oleh Tuhan ssesuai dengan citra (*shurah*)-Nya. Meskipun demikian sekali-kali bukanlah berarti manusia itu sama "persis" dengan-Nya,[171] dan karenanya sungguh mustahil substansi yang satu akan menjadi yang lain (*ittihad*, hakiki). Atas dasar pemikiran semacam ini, tampaknya al-Ghazali memang memandang bahwa secara doktrinal *ittihad* (hakiki)[172] itu adalah benar-benar bertentangan dengan prinsip dasar akidah Islam yakni tauhid.[173]

Selanjutnya, menyangkut pandangan dan argumentasi al-Ghazali terhadap *hulul* juga dapat dilacak pada kitab yang sama yakni *al-Maqshad*. Dalam menyampaikan pandangan dan membangun argumentasinya, untuk menunjukkan bahwa *hulul* itu benar-benar hanya merupakan suatu sangkaan (*wahm*) yang mesti keliru (*khatha'*), al-Ghazali beranjak dari tinjauan makna substantif istilah *hulul*. Menurut al-Ghazali, makna sumstantif *hulul* hanya dapat dirujukkan kepada dua pengertian pokok, yaitu: *pertama*, untuk menunjuk hubungan antara dua materi, dimana Tuhan Mahasuci darinya; dan *kedua*, untuk menunjukkan hubungan yang mengkaitkan antara aksiden (*'ardl)* dengan substansi (*jauhar*), dimana keduanya merupakan satu kesatuan de-

---

[170] *Ibid*., hlm. 189. Lihat pula al-Ghazali, *Maqashid al-Falasifah.,* Sulaiman Dunya (Ed.), (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1960) hlm. 74. Selanjutnya disebut *Al -Maqashid.*

[171] Penjelasan ini disampaikan oleh al-Ghazali pada saat dia memaknai hadis "إن الله خلق ادم على صورة الرحمن" Lihat al-Ghazali, *The Alchemy, op. cit.* , hlm. 111. Lihat pula al-Ghazali, *Al-Misykat, op. cit.,* hlm. 209-210

[172] Al-Ghazali, AL-Maqashid, loc. cit.

[173] Ibrahim Hilal, *Al-Tashawwuf al-Islami bain al-Din* wa *al-Falsafah.,* (Kairo: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyyah, t.t.), hlm. 75

ngan posisi aksiden sebagai kualitas yang melekat pada substansi.[174] Melalui uraian seperti ini, al-Ghazali sebenarnya bermaksud menunjukkan kemustahilan tercapai *hulul* pada Tuhan dengan argumen rasional, karena *hulul* hanya mungkin terjadi pada materi dan aksiden (*'ardl*) yang menyatu pada substansi (*jauhar*), sedangkan Tuhan bukan materi dan bukan pula aksiden. Sama halnya dengan penjelasan tentang *ittihad*, istilah *hulul* yang dimaksudkan oleh al-Ghazali di sini juga yang berkategori hakiki, hingga sampai dipahami bahwa sifat-sifat—atau *nasut* Tuhan dalam istilah al-Hallaj—"benar-benar" turun (*tanazzul*) dan menyatu dan atau mengambil tempat pada diri atau—*lahut* sufi dalam istilah al-Hallaj,[175] hingga dia identik dengan Tuhan. Kesan adanya pemahaman semacam ini menjadi semakin beralasan ketika diketahui bahwa al-Ghazali telah mengkaitkan dan bahkan mengidentikkan *hulul* dengan kepercayaan Kristiani, dimana sifat-sifat Tuhan atau (nasut)-Nya diyakini secara sempurna telah berpadu dengan sifat-sifat manusia (*lahut*) dalam diri Yesus,[176] sehingga secara keliru dia dianggap oleh kaum Kristiani sebagai Tuhan.

Seperti halnya terhadap *ittihad,* selain didasari oleh argumentasi rasional, penolakan al-Ghazali terhadap *hulul* (baca, hakiki) juga didasarkan pada argumen teologis. Berpijak dari konsep tauhid yang sangan menekankan "pembedaan" dan "pemisahan" secara ketat dan tegas antara Tuhan dengan makhluk (sufi), *ar-rabb rabb wa al-'abd,*[177] maka al-Ghazali memandang *hulul* (hakiki) sebagai paham yang mengandung unsur kemusyri-

---

[174] Al-Ghazali, *Al-Maqshad, op. cit.* , hlm. 192

[175] Ibid., 191.

[176] *Ibid.* , hlm. 189. Lihat pula *Al-Jawahir, op. cit.* , hlm. 14

[177] Al-Ghazali, *Al-Maqshad, ibid.,* hlm. 189. Lihat pula *Al-Haqashid , loc. cit.*

kan, karena mempersamakan Tuhan dengan materi dan aksiden (raakhluk). Mengingat *hulul*, sebagai dijelaskan di atas, hanya akan mungkin terjadi pada materi dan aksiden. Dengan perkataan lain, membenarkan kemungkinan *hulul* terhadap Tuhan adalah sama halnya dengan mengidentikkan Tuhan dengan materi dan aksiden, dan yang demikian ini tentu saja bertentangan dengan prinsip dasar akidah Islam.

Memperhatikan uraian di atas, khususnya yang terkait dengan penerapan argumen rasional oleh al-Ghazali untuk memustahilkan kemungkinan terjadinya *hulul* dan *ittihad* hakiki, sepintas mengesankan adanya "inkonsistensi" dalam sistem pemikiran al-Ghazali. Dia mempergunakan rasio (nalar) sebagai parameter untuk menilai pengetahun yang bersumber dari *dzauq* (intuisi) atau kalbu, yang biasa juga disebut dengan *kasyf,* padahal sebelumnya dia telah mengakui dan bahkan menempatkan kalbu sebagai sumber pengetahuan paling tinggi. Memang benar, al-Ghazali telah memberikan apresiasi terhadap kalbu atau *dzauq* (intuisi) sebagai sumber pengetahuan tertinggi dan bahkan menurutnya ia berwenang memberikan jenis pengetahuan yang tidak terjangkau akal (supra rasional), namun demikian sekali-kali ia tidak berwenang memberikan pengetahuan yang sifatnya "dimustahilkan" oleh akal. Dengan demikian, keberadaan *dzauq* atau kalbu sebagai sumber pengetahuan paling tinggi ruang lingkupnya masih dibatasi oleh ruang pengetahuan yang dimustahilkan oleh akal. Dalam hal ini, jelasnya al-Ghazali menuliskan :

> Ketahuilah olehmu bahwa tidak boleh terjadi dalam fase kewalian *(walayah)* tampak sesuatu yang dimustahilkan oleh akal akan terwujudnya. Memang boleh dalam fase tersebut tampak sesuatu yang tidak bisa dijangkau oleh akal, seperti terbukanya pengetahuan *(mukasyafah)* bagi seorang wali bah-

wa si fulan akan mati besok, hal ini tidak terjangkau oleh akal. Tetapi tidak boleh terjadi pengetahuan *mukasyafah* menunjukkan bahwa Tuhan besok akan menciptakan sesuatu yang sama dengan dzat-Nya, karena hal ini telah dimustahilkan oleh akal akan adanya, bukan sesuatu yang tidak terjangkau oleh akal ...[178]

Sungguh kontradiksi dengan beberapa pernyataan tersebut di atas--yang secara eksplisit dan tegas menyatakan penolakan terhadap *ittihad* dan *hulul* (hakiki), pada berbagai tempat yang lainnya ternyata al-Ghazali secara eksplisit justru telah memunculkan pernyataan-pernyataan yang cenderung apresiatif dan menerima kemungkinan dapat terjadinya *ittihad* dan *hulul*. Diantara pernyataan penting yang bernada demikian adalah sebagaiman tergelar di dalam kitabnya berjudul *Misykat al-Anwar* berikut ini :

Kaum *'arifin* setelah *mi'raj* (pendakian spiritual) ke langit hakikat bersepakat, bahwa mereka tidak melihat dalam wujud ini kecuali Yang Mahatunggal lagi Mahabenar Pada saat itu, kemajemukan lenyap sama sekali dari mereka dan tenggelamlah mereka ke dalam ketunggalan yang murni *(al-fardniyyah al-mahdiah.*), terpesona ke dalam keindahan-Nya, kehilangan kesadaran diri (*fana' 'an nafs*) sehingga tidak lagi tertinggal dalam dirinya kemampuan uintuk mengingat sesuatu selain Allah, bahkan tidak pula untuk dirinya sendiri. Dengan demikian, tidak ada lagi sesuatu dalam kesadarannya selain Allah. Mereka pun menjadi mabuk kepayang dan hilang pula kekuasaan akal karenanya, sehingga ada di antara mereka—di saat seperti itu--pernah mengatakan: "Akulah *al-Haqq*". Yang lainnya lagi berkata: "Mahasuci Aku, alangkah agungnya Aku.

[178] *Ibid.* , hlm. 193-194. Lihat pula Victor Said Basil, *Manhaj al-Bahts'an al-Ma'rifah 'inda al-Ghazali ,* (Beirut: Dar al-Kuttab, t.t.), hlm. 213

> Atau tiada sesuatu pun di balik jubahku selain Allah". Ucapan-ucapan seperti itu, di saat kemabukan, seharusnya disembunyikan dan jangan diceritakan. Sebab, mereka sendiri ketika telah sadar dari kemabukannya, sadarlah mereka bahwa itu bukanlah *"ittihad"* (keadaan menyatu) yang sebenarnya (hakiki) melainkan hanya *"yusybih"* (menyerupai) *ittihad* saja.[179]

Ada dua aspek yang cukup menarik dan penting untuk dielaborasi dari pernyataan panjang al-Ghazali tersebut. *P&rtama,* dalam kutipan tersebut al-Ghazali telah menyebutkan tiga buah *syathahat,* bukan saja dari Abu Yazid al-Busthami—Mahasuci Aku, Alangkah agungnya Aku—tetapi juga berasal dari al-Hallaj—Akulah *al-Haqq*, selain menunjukkan *ma'rifah.* sebagai ujung sufisme, al-Ghazali juga menyebutkan "penyatuan" *(ittihad)* sebagai suatu yang mungkin dan pernah dicapai oleh sang sufi. Kalau kedua point tersebut dikompromikan, maka jelas pernyataan tersebut mengandung pengakuan al-Ghazali terhadap *ma'rifah* sebagai ujung sufisme di satu sisi, dan paham "penyatuan" run sufi dengan ruh Tuhan, baik yang mengambil bentuk *ittihad* dan *hulul* di sisi lain, sekalipun dalam hal ini al-Ghazali cenderung membaurkan keduanya. Hanya saja, *ittihad* dan *h-ulul* yang dia maksudkan dalam kutipan tersebut adalah yang berkategori *majazi* (kiasan), sama sekali bukan hakiki, sehingga dia lebih suka menyebutnya dengan menggunakan istilah *"yusybih"* (menyerupai) *ittihad* dan *hulul. Ittihad* dan *hulul* yang berkategori *majazi* ini ternyata bukan saja diterima oleh al-Ghazali,[180] bahkan dia be-

[179] Al-Ghazali, *Al-Misykat, op. cit.* , hlm. 197

[180] Selain dapat dipahami dari kutipan tersebut, indikasi penerimaan al-Ghazali atas *ittihad* dan *hulul ntajazi* sudah dapat diarmlogkan dengan sikap penerimaannya pada *wushul* (baca, *majazi)* yang padahal sebelumnya dia menolak yang berkategori hakiki sejalan dengan penolakannya terhadap *ittihad* dan *hulul* kategori hakiki. Lihat *Al-Raudlah, op. cit.* , hlm. 31

rikan apresiasi sebagai tingkatan tauhid yang sangat berkualitas.[181]

Muncul pertanyaan serius dari kutipan tersebut, "apa berarti al-Ghazali mengidentikkan ma'rifah dengan *ittihad* dan *hulul* kategori *majazi*?" Secara spintas pertanyataan al-Ghazali mengesankan demikian, namun jika dilakukan penelusuran lebih jauh ternyata bukan demikian maksud yang sebenarnya. Masih dalam kitab yang sama yakni *Misykat al-Anwar*, al-Ghazali menguraikan seluk-beluk *ittihad* dan mengkaitkannya dengan puncak *fana'* atau *fana'al-fana'*,[182] yang dalam tradisi sufisme dipandang sebagai tingkatan *fana'* paling tinggi. Kenyataan ini jelas berbeda dengan penjelasannya tentang ma'rifah, yang ketika itu dia hanya mengkaitkannya dengan *fana.*' (*fana' 'an nafs*), bukan *fana' al-fana'*.[183] Dengan demikian sekalipun dia memunculkan terminologi *ittihad* dan *hulul* (*majazi*) untuk memaknai paham al-Busthami dan al-Hallaj, namun dia tetap konsisten dengan pandangannya semula yang menempatkan kedua paham itu, *ittihad* dan *hulul majazi*, pada tingkatan yang lebih tinggi daripada ma'rifah yang dia pandang sebagai ujung atau puncak sufisme.

Dari uraian di atas dapatlah diambil suatu pemahaman bahwa al-Ghazali benar-benar melakukan penolakan terhadap *ittihad* dan *hulul* yang berkategori hakiki, sebaliknya menerima keduanya yang berkategori majazi, sekalipun dia sendiri sebenarnya sudah menetapkan ma'rifah sebagai ujung sufisme. Jika dikaitkan dengan konsep al-Ghazali tentang *al-qurb* (ma'rifah.) agaknya *ittihad* dan *hulul* kategori hakiki ini cenderung meniadakan "jarak" pemisah antara ruh sufi dengan ruh Tuhan, berbeda halnya dengan *ittihad* dan *hulul* kategori *majazi* yang tetap

[181] Al-Ghazali, *Al-Misykat , op. cit.,* hlm. 198
[182] Ibid.
[183] Al-Ghazali, *Al-Ihya'* IV, *loc. cit*

mempertahankan adanya "jarak" pemisah yang tegas antara ruh sufi dengan Tuhan. Dengan demikian, al-Ghazali menolak *ittihad* dan *hulul* kategori hakiki, bukan saja karena hal seperti itu dimustahilkan oleh akal, tetapi lebih dari itu juga karena bertentangan dengan prinsip dasar akidah Islam (tauhid). Begitu pula dia menerima keduanya, tentu yang berkategori *majazi* bukan saja karena keberadaannya telah didukung oleh argumentasi rasional, lebih dari itu keduanya juga karena sejalan dengan dasar ketauhidan dalam Islam, bahkan sebagai tauhid yang berkualitas tinggi. Dalam hal ini, *ittihad* yang biasa dinisbahkan kepada Abu Yazid al-Busthami dan *hulul* yang dinisbahkan kepada Abu Mansur al-Hallaj, sebagai telah terpaparkan dalam bab dua dan tiga, tampaknya memang tidak jauh berbeda dengan ittihad dan *hulı* yang dikategorikan *majazi* oleh al-Ghazali, dengan karakter dasarnya tetap mempertahankan adanya "jarak" pemisah yang tegas mengantarai ruh sufi dengan ruh Tuhan.[184] Dan sebaliknya, sama sekali tidak mengandung pengertian yang berkategori hakiki. Kalau memang demikian halnya, maka sebenarnya al-Ghazali tidak menolak *ittihad* Abu Yazid al-Bustami dan *hulul* Abu Mansur al-Hallaj.

Uraian di atas--khususnya terkait dengan penolakan al-Ghazali terhadap *ittihad* dan *hulul* hakiki, dan penerimaannya terhadap keduanya yang berkategori *majazi*—secara sepintas memang tampak meremehkan kompetensi al-Ghazali sebagai tokoh sufi *par excllence*, karena cenderung mengesankan bahwa

[184] Salah satu bukti bahwa al-Hallaj dalam paham *hulul*-nya masih mengakui adanya "jarak" pemisah antara dirinya dengan Tuhan (ruh Tuhan) adalah ungkapannya yang masih mengakui dualitas eksistensi, "kami adalah dua ruh yang bertempat dalam satu tubuh. Lihat Sarah binti Abdul Muhsin, *Nazhariyyah al-ittishal 'inda al-Shufiyyah fi Dlaw' al-Islam,* (Jeddah: Dar al-Manarah, 1991), hlm. 27

al-Ghazali kurang memahami doktrin dari kedua tokoh sufi falsafi tersebut. Secara sepintas agaknya memang dapat dipahami demikian, namun sebenarnya sikap al-Ghazali tersebut sangat terkait dengan aspek teologis dari kedua paham itu dan juga kondisi scsio-religius umat Islam di masa itu. Secara teologis, doktrin *ittihad* dan *hulul majazi* memang sangat riskan dan berpotensi untuk membawa umat Islam ke arah pemahaman yang cenderung mempersamakan Tuhan dengan makhluk-Nya, lebih-lebih bagi kaum awam yang kurang matang pemahamannya terhadap akidah Islam.[185] Karena itu, kata al-Ghazali, tidak jarang pihak yang membicarakannya terperangkap ke dalam paham "inkarnasi" (*at-tanasukh*) dan "mempersekutukan" Tuhan.[186] Sebagai misal, lanjut al-Ghazali, di antara kaum 'arifin, ada yang menyangka bahwa Yang Mahatunggal benar-benar turun ke langit dunia dalara arti "turun-Nya" ke penggunaan indera-indera atau penggerakan anggota tubuh, "sehingga Dia menjadi telinganya yang dengan itu dia mendengar, matanya yang dengan itu ia melihat, serta lidahnya yang dengan itu ia berucap".[187] Sementara itu, kemunculan berbagai kelompok sufi gadungan (*al-mutashawwif*) dan aliran-aliran sesat, terlepas dari motif-motif yang melatar-belakanginya, merupakan fenomena sosio-religio yang memang semarak pada masa al-Ghazali. Dalam kaitan ini, kemunculan kelompok *hululiyyah*,[188] *hallajiyyah*,[189] dan Rafidlah.,[190] mis-

---

[185] Al-Ghazali, *Al-Maqshad, op. cit.* , hlm. 185

[186] Al-Ghazali, *The Alchemy, op. cit.* , hlm. 111

[187] Pemahaman ini biasanya diturunkan dari apa yang diisyaratkan oleh hadis berikut:

صرت سمعه الذي يسمع به وبصر الذي يبصربه ولسانه الذي ينتق به

Dikutip dari al-Ghazali, *Ai-Misyka.t , op. cit.* , hlm. 201

[188] Mereka mengidentif ikasikan dirinya sebagai pengikut al-Hallaj, dengan ajaran pokoknya: inkarnasi, pencampur-bauran *(imtizaj)* dan

al-nya, tampak sangat erat kaitannya dengan upaya mereka untuk memahami doktrin teologis *ittihad* al-Busthami dan *hulul* Abu Mansur al-Hallaj. Dengan demikian, kreativitas intelektual al-Ghazali yang hanya memaknai dan membenarkan *ittihad* dan *hulul majazi*, sekaligus sebagai antitesa dari yang berkategori hakiki, sebenarnya lebih merupakan suatu upaya untuk "menjelaskan" doktrin ketauhidan dalam Islam pada satu pihak, dan sekaligus "meluruskan" kekeliruan pemahaman tentangnya di pihak lain, terutama terkait dengan frame *ittihad* al-Busthami dan *hulul* al-Hallaj, sehingga keduanya bukan lagi dipahami dengan pengertian syirk, melainkan justru merupakan tingkatan tauhid yang berkualitas tinggi.[191]

Eksistensi *huiul* dan *ittihad majazi*, sebagai yang dipahami dan dibenarkan al-Ghazali, memiliki dasar pemikiran yang cukup rasional. Bagi al-Ghazali, manusia memang dicipta sesuai dengan citra (*shurah*) ar-Rahman, sehingga mereka punya sifat kemiripan dengan-Nya. Hanya saja, "ar-Rahman" tidak lebih hanya sebagai "salah satu" aspek Tuhan, bukan Allah itu sendiri, maka "kemiripan" itu tidak akan sampai kepada batas kesempurnaan.[192] Dengan kata lain, meski manusia itu mempunyai unsur

perpindahan ruh-ruh, al-Hujwiri, *op. at.*, hlm. 236

[189] Mereka juga mengaku pengikut al-Hallaj, bahkan mempercayal al-Hallaj sebagai Tuhan M. Aswadie Syukur, *Tasawuf dan Kritik Terhadap Tasawuf* , (Surabaya: Bina Ilmu , 1986), hlm. 36

[190] Pengikut Syi'ah ekstrem ini mempercayai bahwa Tuhan telah bersemayam dalam diri Ali bin Abi Thalib. Lihat Abdul Qadir Mahmud, *op. cit.* , hlm. 235

[191] Ini tercermin dari uacapan al-Ghazali, "dalam bahasa majaz disebut *ittihad,* tetapi dalam bahasa hakikat disebut tauhid". al-Ghazali, *Al-Misykat* , *op. cit* . , hlm. 198

[192] Dalam kaitan ini al-Ghazali mengatakan:

فلم كان هذا اثار الحمن كان على صورة الله

"kemiripan" dengan Tuhan, mereka memiliki substansi tersendiri, sehingga mereka tak akan pernah menjadi "identik" dengan Tuhan. Sebagai konsekuensinya, sekalipun melalui jalan ketasawufan sufi itu mampu mencapai kedekatan diri sedekat mungkin dengan Tuhan, tentu dengan kualitas yang beraneka ragam, namun maksimalitas kedekatannya itu sekali-kali tidak akan pernah menembus "totalitas" hijab (tabir pembatas) yang melintang antara dirinya dengan Tuhan, sehingga maksimalitas pendakian (*mi'raj*) sufi, dan bahkan juga para Nabi,[193] tetap di antarai oleh adanya "jarak" pemisah antara dirinya dengan Tuhan. Dalam hal ini, al-Ghazali merujuk kepada sebuah hadis Nabi Saw berikut ini :

ان الله سبعين حجابا من نور وظلمة لو كشفها لأ حرقت سبحات وجهه كل من ادركه بصره [١٩٤]

Artinya: *"Allah mempunyai tujuh puluh hijab dari cahaya dan kegela-pan. Seandainya Ia menyibakkannya (keseluruhannya), niscaya cahaya-cahaya wajah-Nya akan membakar siapa saja yang memandang-Nya".*

Sejalan dengan konsepsinya tersebut, al-Ghazali mengkritik

Lihat *ibid. , hlm.* 209

[193] Dalam kaitan ini, al-Ghazali membenarkan hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari-Muslim dari Aisyah r.a., yaitu hadis *mi'raj* yang menegaskan bahwa Nabi tidak pernah sampai melihat Tuhan secara langsung, dalam arti tanpa hijab. Lihat al-Ghazali, Al-Ihya' IV, *op. cit.,* hlm. 265

[194] Penjelasan tentang jumlah hijab ini sebenarnya ada beberapa versi: sebagian riwayat menyebutkan tujuh ratus, sedangkan lainnya ada pula yang menyebutkan tujuh puluh ribu. Istilah hijab dalam hadis tersebut tentunya bukan ditinjau dari segi pandangan Allah, tetapi dari segi pandangan makhluk-Nya yang dalam keadaan *mahj'ub* (terdinding) dari-Nya SWT. al-Ghazali, *Al-Misykat, op. cit.,* hlm. 220

sebagian sufi yang mengklaim dirinya telah sampai kepada Tuhan-tanpa diantarai oleh apapun, dan mengkualifikasikannya sebagai orang yang terkelabuhi (*maghfur*). Sufi yang demikian ini, kata al-Ghazali, bagaikan orang yang pertama kali melihat gambar di cermin, lalu dikiranya gambar dalam cermin itu adalah gambar cermin itu sendiri. Atau bagaikan orang yang melihat anggur dalam gelas, lalu dikiranya anggur dalam gelas itu bukan anggur, melainkan warna dari gelas.[195] Menurut al-Ghazali, mereka itu terkelabui hanyalah karena belum terbiasa, kalau sudah terbiasa tentu mereka akan menyadari keadaan yang sebenarnya, sebagaimana dalam ungkapan berikut :

رق الزجاج وراقت الخمر * وتشابها فتشاكل الامر

فكأ نما خمر ولا قدح * وكأنما قدح ولا خمر[196]

Artinya: *"Gelasnya bening dan anggurnya murni. Keduanya serupa bercampur menyatu. Seakan-akan anggur tanpa gelas atau gelas tanpa anggur"*

Melalui ungkapan tersebut, al-Ghazali membandingkan antara ungkapan "anggur itu adalah gelas" dengan "anggur itu seakan-akan gelas". Orang yang terkelabui akan memilih ungkapan yang pertama, "anggur itu adalah gelas", padahal keadaan yang sebenarnya terjadi "anggur itu seakan-akan sebagai gelas". Dengan perumpamaan itu, sebenarnya al-Ghazali bermaksud mengatakan bahwa *ittihad* dan *hulul* kategori hakiki merupakan suatu yang mustahil, karena anggur itu memang tidak akan pernah menjadi gelas. Sebaliknya, yang mungkin terjadi hanya

[195] *Ibid.,* hlm. 197

[196] Teks asli syair tersebut dikutip dari *ibid.*

yang berkategori *majazi,* yang biasa diformulasikan dengan ungkapan "seakan-akan".

Kesahihan pemahaman di atas, tampaknya menjadi semakin mantap ketika diketahui bahwa al-Ghazali terbukti menempuh pendekatan ta'wil untuk memahami ungkapan-ungkapan teofani (*syathahat*) khususnya dari al-Busthami dan al-Hallaj yang sudah terlanjur populer di kalangan masyarakat. Menurut al-Ghazali, penggunaan metode ta'wil merupakan suatu keharusan, karena ekspresi bahasa *syathahat* cenderung menggunakan gaya bahasa "hiperbol".[197] Dengan demikian, bukan saja metode ta'wil itu sesuai dengan karakter dasar *syathahat*, lebih dari itu akan menghantarkannya kepada bentuk pemahaman yang tepat. Ibarat seorang penyair mengatakan: "Aku adalah yang kuinginkan dan dia yang kuinginkan adalah aku", maka ungkapan ini hanya dapat dipahami secara tepat kalau dijelaskan dengan perspektif bahasa syair, sehingga akan terpahami bahwa yang dimaksudkannya bukanlah ia "benar-benar" sebagai pihak lain, tetapi dia itu "seakan-akan dia",[198] tidak lebih dari itu.

Berkaitan dengan hal tersebut, minimal ada dua contoh representatif mengenai ta'wil al-Ghazali terhadap *syathahat*, yang satu dari al-Busthami dan lainnya dari al-Hallaj. Di antara ungkapan mistik al-Busthami yang dicoba dita"wilkan oleh al-Ghazali adalah, "aku telah lepaskan diriku seperti ular telah meninggalkan kulitnya, dan aku melihat !Aku adalah Dia". Yang dimaksudkan oleh ungkapan ini, kata al-Ghazali, ketika seseorang melepaskan nafsunya dengan segala keinginan dan perhatiannya, maka yang akan tinggal dalam dirinya hanyalah keagungan dan kemuliaan Tuhan serta keindahan-Nya, sehingga dia menjadi

[197] Ibid. , hlm. 201. Lihat pula *Al-Maqshad, op. cit.,* hlm. 188
[198] Al-Ghazali, *Al-Maqshad, ibid. ,* hlm. 188-189

tenggelam di dalam-Nya, sampai "seakan-akan dia menjadi dia", hanya saja tak sampai dia itu benar-benar menjadi Dia,[199] sungguhpun dua ungkapan tersebut mempunyai perbedaan makna yang cukup serius, tegas al-Ghazali, ungkapan "dia adalah Dia" tetap layak dipergunakan, hanya saja harus dimaknai dengan kualifikasi "seakan-akan", "seakan-akan dia itu adalah Dia", persis seperti yang terkandung dalam syair di atas--"aku ini adalah dia yang kuinginkan", maksudnya "seakan-akan" aku ini adalah dia yang kuinginkan".[200] Sementara itu, *syathahat* populer al-Hallaj yang dicoba dita'wilkan oleh al-Ghazali adalah, "*Ana. ai-Haqq*". Menurut al-Ghazali, maksud dari ungkapan ini adalah, "aku seakan-akan *al-Haqq* (Tuhan)", tetapi ia tidak sampai aku ini "benar-benar" sebagai *al-Haqq* (Tuhan).[201]

Apa yang dilakukan oleh al-Ghazali tersebut, menta'wilkan ungkapan-ungkapan *syathahat* al-Busthami dan al-Hallaj, sepintas mengesankan kontradiksi dengan sikap dasarnya yang menolak dan bahkan melarang pengungkapan ilmu *mukasyafah*,[202] baik yang melalui bahasa *syathahat*[203] maupun bukan. Dugaan

---

[199] Ibid., 189,

[200] Ibid.

[201] *Ibid.,* hlm. 190. Bandingkan dengan Abdul Qadir Mahmud, *Op.Cit.,* hlm. 233.

[202] Diantara ungkapan al-Ghazali yang paling terkenal dalam hal ini adalah: *"Ifsyaʳ al-sirr al-r-ububiyyah kuf'"*". Lihat al-Ghazali, *Al-Ihya' IV, op. cit . ,* hlm. 211 dan 213. Lihat pula *Al-Hisykat, op. cit.,* hlm. 183

[203] Al-Ghazali mengklasifikasikan *syathahat* atas dua macam, yaitu: *pertama.,* ungkapan-ungkapan ganjil yang, panjang lebar mengekspresikan rasa cinta kepada Allah dan rasa penyatuan dengan-Nya, sebagimana yang diungkapkan oleh al-Busthami dan al-Hallaj; dan feedua, ungkapan ganjil panjang lebar yang mengandung arti, bahkan yang mengucapkannya sendiri kadang-kadang tak memahaminya, karena ia hanya terucap dari fikiran yang kacau, dan hanya merupakan hasil imajinasinya sendir. Jenis yang terakhir ini tidak banyak artinya serta hanya membuat kalbu terpe-

adanya kontradiksi dalam sistem tasawuf al-Ghazali itu menjadi semakin beralasan ketika diketahui bahwa al-Ghazali dalam berbagai karyanya bukan saja mengungkapkan materi ma'rifah bahkan juga mengungkapkan secara terbuka beberapa hasil ma'rifah-nya sendiri, padahal—masih dalam tempat yang sama dan atau tempat yang berbeda—dia menegaskan "hendaknya hal itu disembunyikan". Dalam *al-Munqidz*, misalnya, al-Ghazali mengungkapkan hasil ma'rifahnya, dan kemudian mengikutinya dengan pernyataan, "*wala tas'al 'an al-khair*" (janganlah engkau tanyakan tentang kebaikan itu).[204] Begitu pula dalam *Ihya'*, dia juga menyebutkan lima macam pengetahun (ma'rifah),[205] yang katanya termasuk *al-'ilm al-mukasyafah* yang terlarang untuk dipublikasikan.[206] Selain itu, al-Ghazali juga menyebutkan hal-hal serupa, ketika dia menjelaskan tingkatan kualitas tauhid, yaitu bahwa kualitas tauhid tingkat ketiga, *al-muqarrabun*, dan tingkat keempat, *as-shiddiqun*, merupakan hasil ma'rifahnya sendiri.[207] Kalau demikian, apakah al-Ghazali berarti tidak konsisten dengan norma yang telah ditetapkannya sendiri; dan bahkan dia terjerat ke dalam perangkap yang dipasangnya sendiri, yaitu: *ifsya' as-sirr ar-rububiyyah kufr* (membukakan rahasia ketuhanan adalah kufur).

Untuk menemukan solusi alternatif dari posisi dilematis itu, kiranya penting untuk ditelusuri motivasi yang melatar-belaka-

---

daya, akal budi menjadi resah dan benak menjadi bingung. Yang dimaksudkan dengan istilah *syathahat* dalam kajian ini lebih merujuk pada jenis yang pertama. Lihat al-Ghazali, *Al-Ihya' I, op. cit.,* hlm. 39

[204] Al-Ghazali, *Al-Munqidz, loc.cit*

[205] Uraian lebih lanjut tentang lima kategori tersebut, lihat al-Ghazali, *Al-ihya' I, op. cit.,* hlm. 25

[206] Dalam kaitan ini al-Ghazali menegaskan, *"hiya al-'ulum allati La tastur fi al-kutub wala yatahaddats biha ....illa ma 'a ahlih" .* Lihat *ibid.*

[207] *Ibid.,* Jilid IV, hlm. 210-211

nginya. Di dalam *al-Munqidzt*, al-Ghazali mengungkapkan salah satu dari pencapaian *kasyf*-nya, dengan motivasi agar "bermanfaat" pada orang lain, karena dia telah menyelidiki betapa metode kalam, filsafat, dan *bathiniyyah* itu tidak mampu memuaskan krisis intelektual dan spiritualnya, dan bahkan di dalamnya terkandung kekeliruan-kekeliruan.[208] Begitu pula dalam *lhya'*, dia mengungkapkan lima kategori ma'rifah juga karena adanya motif insidental yang mendesaknya. Sebelum mengungkapkan hal ini, al-Ghazali terlebih dahulu menjelaskan perihal adanya masalah perbedaan pendapat yang antagonistik dalam soal akidah yang diterima secara lahir (yang dibenarkan hati karena peniruan dan penalaran) dan yang diterima *bashlrah* (batin) berupa ma'rifah. Ada yang berpendapat bahwa sayri'at dan hakikat (lahir dan batin) berbeda, dan ada pula yang berpendapat bahwa hakikat tidak boleh berbeda dengan syari'at. Terkait dengan problema inilah kemudian al-Ghazali menjelaskan; pada dasarnya tidak ada perbedaan antara lahir dan batin, yang ada hanya sebagian ma'rifah (batin) tidak boleh dipublikasikan secara umum. Untuk kepentingan itulah kemudian al-Ghazali menurunkan lima kategori ma'rifah sebagai contoh kasusnya, agar masalah perbedaan pendapat tersebut dapat diluruskan.[209] Dan pengungkapan kedua kategori tauhid, *al-muqarrabun* dan *as-shiddiqun*, juga disebabkan oleh adanya faktor tertentu yang sangat urgen. Faktor urgensinya, karena maqam *at-tawakkul* yang sedang dikaji dalam pasal itu tidak bisa dibangun di atas kualitas tauhid orang awam dan teolog, tetapi hanya bisa dibangun di atas kualitas tauhid tingkat ketiga, *al-muqarrabun* dan tentu juga tauhid tingkat keempat, *as-shiddiqun* yang diperoleh melalui *kasyf*. Berarti tan-

[208] Uraian secara panjang lebar tentang masalah ini dapat dilihat dalam *Al-Munqide, op. cit.,* hlm. 8-28

[209] Al-Ghazali, *Al-lhya' I, loc. cit.*

pa pengungkapan hasil *kasyf* atau ma'rifah, pembicaraan maqam *at-tawakkul* tidak bias menjadi tuntas dan tepat.[210] Melalui analog ini, sikap al-Ghazali tersebut—melakukan ta'wil terhadap *syhathahat* al-Busthami dan al-Hallaj—sama sekali bukan menunjukkan keberpihakannya terhadap kebolehan mempublikasikan *al-'ilm al-mukasyafah* di satu pihak, dan penggunaan *syhathahat* sebagai media pengekspresiannya di pihak lain. Di dalam konteks ini, selain karena *syhathahat* dua tokoh sufi dimaksud sudah terlanjur populer hingga tak mungkin dilenyapkan begitu saja, dalam batas-batas tertentu al-Ghazali telah menyaksikan kekeliruan pemhaman atasnya di kalangan umat Islam, bahkan cenderung sudah mengarah kepada kemusyrikan.[211] Dengan ungkapan lain, pada prinsipnya al-Ghazali tetap konsisten dengan dasar pemikirannya yang menolak *syhathahat*, dan penta'wilan terhadapnya lebih merupakan upaya meluruskan pemahaman yang ada, mengingat hal ini dipandang sebagai satu-satunya langkah yang paling efektif. Begitu pula, pada prinsipnya al-Ghazali juga menolak pempublikasian *al-'ilm al-mukasyafah*; dia mengungkapkannya hanya karena kepentingan yang sangat mendesak dengan sasaran kelompok khusus,[212] bukan untuk kalangan awam.

Jika ditelusuri, setidaknya terdapat dua argumen mendasar

---

[210] *Ibid.,* jilid IV, hlm. 216

[211] Al-Ghazali, *The Alchemy, loc. cit*

[212] Sejalan dengan prinsip ini, al-Ghazali menulis kitab *Al-Madlnun bih 'ala. Ghair Ahlih,* (Yang Dirahasiakan terhadap Orang Yang Bukan Ahlinya). Karya ini memang memuat *ma'rifah* yang telah diperolehnya sendiri, sehingga untuk dapat membacanya diperlukan tiga syarat, yang intinya menggambarkan bahwa orang yang diizinkan mengetahuinya hanyalah orang-orang yang kualitasnya seperti al-Ghazali sendiri, bukan dimaksudkan untuk konsumsi umum. Menurut Sulaiman Dunya, segala persyaratan ini hampir mustahil bisa terpenuhi. Lihat Sulaiman Dunya, *Al-Haqiqah, op. cit.* , hlm. 95

dari al-Ghazali terkait dengan penolakannya terhadap *syhathahat*, tentu dalam kapasitasnya sebagai media ekspresi puncak pengalaman spiritual Sufi. *Pertama*, puncak pengalaman spiritual Sufi bukanlah merupakan sesuatu yang dapat dilukiskan dengan kata-kata, dan tiada satu konsep pun yang dapat menggambarkannya secara tepat, hingga setiap bentuk pengungkapan tentangnya mesti terkandung kesalahan;[213] *Kedua*, bahasa *syhathahat* cenderung menggunakan gaya bahasa hiperbol, karena-nya bersifat alegoris dan sangat potensial membawa ke arah kemusyrikan, sehingga keberadaannya membahayakan kaum awam.[214] Dengan dasar dua argumen inilah kemudian al-Ghazali lebih suka merahasiakan puncak pengalaman spiritualnya, kecuali dalam kondisi yang sangat urgen dan mendesak, lebih-lebih dengan *syhathahat* yang menjadi media ekspresinya. Menyangkut argumen yang *pertama*, tampaknya cukup penting untuk dielaborasi lebih lanjut perihal keberadaan "bahasa" (*syhathahat*) di satu sisi, dan Tuhan (atau aspek-Nya) di sisi lain, sebagai pihak yang dicoba diekspresikan dengan bahasa manusia. Bukan merupakan suatu rahasia lagi bahwa Tuhan, atau juga aspek-Nya, adalah Dzat Yang Absolut dan gaib,[215] sebaliknya keberadaan "bahasa" sebagai hasil imajinasi manusia sangat terbatas ruang jangkauannya. Kalau memang demikian, maka pengungkapan Tuhan dengan bahasa manusia, sebagai yang dilakukan oleh se-

[213] Al-Ghazali, *Al-Munqidz, op. cit.* , hlm. 32

[214] Al-Ghazali, *al~Ihya' I, op. cit.,* hlm. 39

[215] Karena Tuhan itu Mahaabsolut dan Mahagaib, maka tidak mudah dan bahkan tidak mungkin memberikan penjelasan secara mutlak tentang-Nya. Karena itu, filosof Yunani Kuno lebih suka menyebutnya sebagai "Aktus Purus", yaitu Substansi Hidup Yang Suci yang keberadaan-Nya tidak memerlukan siapapun. Lihat Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa. Depart: Perspektif Filsafat Perennial,* (Jakarta: Paramadia, 1995), hlm. 31

bagian sufi, berarti mereduksi keabsolutan Tuhan, karena jika yang Absolut itu diungkapkan dengan bahasa maka dia tidak lagi absolut.[216] Bukankah pengungkapan Tuhan dengan bahasa manusia itu sekaligus berarti pembatasan dan penciutan realitas-Nya? Sejauh-jauh bahasa menjelaskan Tuhan, di sana tetap terdapat "jarak" antara proposisi kognitif yang dibangun oleh nalar manusia di satu sisi dengan hakikat Tuhan yang tak terjangkau di sisi lain. Dengan kata lain, ungkapan kata-kata tidak akn mampu mewadahi puncak pengalaman batin Sufi, karenanya "diam" merupakan sikap paling bijaksana.[217] Diam di sini bukanlah berarti diam tanpa berbahasa dalam benak ruhaninya, justru dengan diam itu Sufi tengah berbahasa secara prima, yang melampaui bahasa ucapan / lisan dan bahasa pikiran, untuk menyapa-Nya dengan penuh sikap *tanzih* atau mensucikan-Nya.

Jika argumen yang pertama sangat terkait dengan keterbatasan bahasa dalam kaitannya dengan Dzat Tuhan Yang Mahamutlak, selanjutnya argumen kedua lebih menyangkut pada aspek dari *syhathahat* dan dampak sosiol-religiusnya. Dari sudut pandang ini, sebenarnya Sufi berniat baik untuk berbagi kebahagiaan yang dia rasakan dalam pengalaman kesufiannya. Namun, karena bahasa *syhathahat* yang dia pergunakan sebagai media ekspresi bersifat hiperbol dan cenderung alegoris, maka masyarakat awam yang kuantitasnya menempati posisi mayoritas cenderung kurang mampu menangkap makna esensialnya, sebaliknya yang mereka tangkap justru makna harfiahnya, karenanya mereka sering terjerumus ke dalam perangkap kemusyrikan. Terjadilah kesalahpahaman yang merusakkan, suatu kondisi yang tidak diinginkan oleh para tokoh agama yang diakui dan

[216] Ibid.

[217] *Ibid.* Lihat pula Komaruddin Hidayat, *Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik,* (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 11

merasa mempunyai otoritas untuk merumuskan, menafsirkan, dan menjaga kemurnian atau ortodoksi doktrin agama.[218] Dalam konteks inilah al-Ghazali memandang *syhathahat* sebagai sangat membahayakan kaum awam, karenanya dia termasuk tokoh yang menyetujui hukuman mati atas diri al-Hallaj, sebagai telah terjadi pada permulaan abad keempat Hijriah. Bahkan katanya, "dari perspektif ajaran agama (Islam), menghukum mati seorang diri al-Hallaj lebih utama ketimbang menghidupkan sepuluh orang".[219]

Meskipun al-Ghazali termasuk salah satu tokoh yang menyetujui eksekusi hukuman mati atas al-Hallaj, namun sekali-kali dia tak pernah menjustifikasi al-Hallaj sebagai kafir, apalagi terhadap al-Busthami.[220] Dari sikap al-Ghazali yang semacam ini, minimal dapat diambil dua pemahaman berikut, yaitu: *pertama*, al-Ghazali tidak memandang doktrin *ittihad* al-Busthami dan *hulul* sebagai penyatuan yang bersifat hakiki, melainkan hanya *majazi*, sehingga al-Ghazali tidak memandang keduanya sebagai menyimpang dari akidah Islam, sedangkan pengkualifikasian keduanya sebagai bersifat hakiki menurutnya merupakan "penyimpangan" dari doktrin asli yang dibawa oleh dua tokoh sufi itu;[221] dan *kedua*, ungkapan-ungkapan ganjil (*syhathahat*) itu muncul ketika diri sufi sedang mengalami *as-sakr* dan *fana' 'an nafs*, dan bahkan *fana" al-fana'*, yang pada saat itu sufi telah kehilangan keseimbangan kesadarannya, karenanya bentuk uca-

[218]Lihat Djohan Effendi, dalam *Sufisme dan Masa Depan* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hlm. 115-116

[219] Al-Ghazali, *Al-Ihya' I, loc. cit.*

[220] Harun Nasution, dalam *Kontekstualisasi , loc. cit.* Lihat pula Hamka, *op. cit.,* hlm. 143. Al-Ghazali tampaknya lebih bersikap apresiasif terhadap al-Busthami dibanding kepada al-Hallaj. Hal ini, antara lain, dapat dilihat dari ucapannya *"rahimahullah"* setelah menyebut nama

[221] al-Busthami. *Al-Ihya.' I, loc. cit.*

pan apa pun yang lahir darinya tak dapat dijadikan sebagai alasan untuk menvonisnya sebagai kafir.[222] Ibn Taimiyan, sebagai dikutip Aswadie Syukur, menyatakan: "Kalau yang menjadi penyebab kemabukan (*as-sakr*) dan *al-fana'* adalah sesuatu yang bukan diharamkan oleh agama, maka mereka itu tidak tercela bahkan dimaafkan".[223] Kalau memang demikian halnya, maka sikap al-Ghazali yang menyetujui hukuman mati atas diri al-Hallaj lebih dikarenakan oleh sikap arogan al-Hallaj, yang hal ini juga ditangkap al-Junaid, yang dinilainya membahayakan religiusitas kalangan awam komunitas umat Islam, bukan karena al-Ghazali menilainya sebagai paham yang sesat dan bukan pula tokohnya menjadi kafir.

[222] Al-Ghazali, *Al-Misykat, op. cit.,* hlm. 197
[223] M. Aswadie Syukur, *op. cit.,* hlm. 14-16

5

CATATAN PENUTUP

A. KESIMPULAN

Dengan menempatkan *al-qurb* sebagai puncak atau ujung sufisme, al-Ghazali menolak *ittihad* dan *hulul* kalau keduanya diartikan bersifat hakiki. Yakni, penyatuan ruh sufi dengan ruh Tuhan, di mana ruh sufi benar-benar menyatu pada ruh Tuhan, yang persatuan itu sampai meniadakan jarak pemisah antara keduanya, sehingga dikatakan sufi itu adalah Tuhan dan atau Tuhan itu adalah sufi. Adapun *hulul* hakiki adalah bentuk persatuan ruh *(nasut*) Tuhan pada ruh *(lahut)* sufi, dengan pengertian ruh *(nasut*) Tuhan benar-benar ber-*tanazzul* (turun) untuk mengambil tempat dalam tubuh sufi dan menyatu dengan ruh (*lahut*) sufi di dalam tubuh sufi itu juga, sekalipun bentuk persatuannya itu masih menampakkan dualisme wujud.

Penolakan al-Ghazali terhadap *ittihad* dan *hulul* hakiki bukan saja didasari oleh argumen rasional, melainkan juga argumen teologis. Melalui berfikir dialektis, al-Ghazali menunjukkan bahwa *ittihad* hakiki antara dua wujud yang sejenis itu dimustahilkan oleh akal, apalagi antara dua wujud yang berbeda, yaitu manusia dengan Tuhan. Begitu pula tentang *hulul* hakiki, akal hanya memungkinkan *hulul* pada materi dengan tempatnya dan aksiden (*'ardl*) dengan substansi (*jawhr*)-nya, padahal Tuhan itu bukan materi dan bukan pula aksiden (*'ardl*). Sejalan dengan argumen rasional ini, al-Ghazali memandang keduanya bertentangan dengan tauhid yang sangat menekankan pembedaan secara tegas antara Tuhan dengan makhluk, sedangkan *ittihad* dan *hulul* hakiki justru berkecenderungan sebaliknya. Dengan kata lain, al-Ghazali menolak *ittihad* dan *hulul* hakiki bukan saja karena keduanya dimustahilkan oleh akal, tetapi juga karena bertentangan dengan prinsip dasar akidah Islam.

Sungguhpun al-Ghazali menolak *ittihad* dan *hulul* hakiki, karena tidak dapat diterima akal sehat dan sekaligus bertentangan dengan akidah Islam, dia ternyata menerima *ittihad* dan *hulul* kalau keduanya dimaknai sebagai bukan bersifat hakiki, *ittihad* dan *hulul* yang berkategori *majazi* ini mempunyai watak dasar yang tetap mempertahankan jarak pemisah antara ruh sufi dengan ruh Tuhan, sehingga tidak sampai dikatakan sufi adalah Tuhan dan atau Tuhan adalah sufi, sekalipun pada saat itu sufi telah mencapai puncak kedekatan dirinya dengan Tuhan.

Secara doktrinal, *ittihad* Abu Yazid al-Busthami dan *hulul* Abu Mansur al-Hallaj tidaklah berbeda dengan *ittihad* dan *hulul* diberi kualifikasi *majazi* oleh al-Ghazali. Karena itu, pada prinsipnya al-Ghazali tidaklah melakukan penolakan terhadap *ittihad* al-Busthami dan *hulul* al-Hallaj, bahkan kedua doktrin itu oleh al-Ghazali diapresiasi sebagai tauhid berkualitas tinggi, melebihi

ma'rifah. Al-Ghazali menggunakan sitilah *ittihad hulul majazi* hanya bermaksud memberikan klarifikasi secara lebih jelas sisi doktrinal dari keduanya di satu sisi, dan meluruskan pemahaman umat Islam tentangnya di sisi lain. Memang, al-Ghazali adalah memandang positif eksekusi atas diri al-Hallaj oleh penguasa Abbasiyah, namun hal ini lebih disebabkan oleh penilaiannya terhadap perilaku "arogansi" al-Hallaj yang mempublikasikan rahasia-rahasia ketuhanan kepada kaum awam dengan bahasa *syathahat*; dan sama sekali bukan berarti dia memandang *hulul* itu, dan ittihad, sesat dan bukan pula tokohnya menjadi kafir.

B. SARAN DAN REKOMENDASI

Penelitian ini baru mengungkapkan sebagian kecil dari tasawuf al-Ghazali, sebagai tergelar dalam karya-karyanya, karena itu belum menggambarkan keseluruhan tasawuf al-Ghazali. Oleh karena itu direkomendasikan agar dilakukan penelitian lanjutan, terutama dimensi sufisme, metode pencapaiannya *(maqamat)* dan kondisi-kondisi spiritual yang dilaluinya *(ahwal)* serta keterkaitannya dengan paham yang eksis pada zaman itu, sehingga diperoleh pemahaman yang lebih utuh dan komprehensif tentang sistem tasawuf al-Ghazali, yang digali secara murni dan asli *(genuine)* dari karya-karya yang disusunnya.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah bin Julawi, Sarah binti Abdul Muhsin, *Nazhariyyah al-Ittishal 'inda al-Shufiyyah fi Dlaw' al-Islam,* Jeddah: Dar al-Manarah, 1991.

Abdul Qadir, Muhammad Ahmad, *Al-Fikr Al-Islami bain al-Ibtida' wa al-Ibda',* Iskandariah: Dar al-Ma'arif al-Jam'iyyah, Iskandariah, 1988.

'Afifi, Abu al-'Ala, *Fi al-Tashawwuf al-Islami wa Tarikhih,* Kairo: Dar al-Fikr, 1969..

'Afifi, A.E., *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi,* terjmh. Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989.

Ahraf, Muhammad, *Mystic Thought in Islam,*Lahore: Kazi Publication, 1980.

Al–'Afifi, Muhammad, *Al-Tashawwuf: Hayatuh wa Suluk,* Kairo: al-Nahdlah al-Amanah li Syu'un al-Mathali' al-'Amiriyyah,

1979.

Ali, Yunasril, *Sufisme dan Pluralisme, Memahami Hakikat Agama dan /Relasai-Relasi Agama,* Jakarta: Kompas Gramedia, 2012.

Ansari, Muhammad Abdul Haq, *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism,* London: The Islamic Foundation, 1986.

Arberry, A.J, *Sufism: An Account of The Mystics of Islam,* London: Unwin Paperback, 1979.

Arberyy, A.J, *Warisan Para Awliya',* terjmh. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1994.

Asari, Hasan, *Menyingkap Zaman Keemasan Islam,* Bandung: Mizan, 1994.

Atjeh, Aboebakar, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf,* Solo: Ramadlani, 1984.

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama' Timur Tengah dan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1995.

Bahri, Media Zainul, *Satu Tuhan Banyak Agama, Pandangan Sufitik Ibn 'Arabi, Rumi dan al-Jili,* Bandung: Mizan Media Utama, 2011.

Bakar, Osman, *Tauhid dan Sains: Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam,* terjmh. Yuliani Liputo, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1991.

Bakar, Osman, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu,* terjmh. Purwanto, Bandung: Mizan, 1997.

Bakker, Anton dan Zubair, Achmad Charris, *Metodologi Penelitian Filsafat,*Yogyakarta: Kanisius, 1997.

Basil, Victor Sa'id, t.th. *Manhaj al-Bahts 'an-Ma'rifah 'Inda al-Ghazali,* Dar al-Kuttab, Beirut.

Basyuni, Ibrahim, t.th. *Nasy'ah al-Tashawwuf al-Islami,* Dar al-Ma'arif, Mesir.

Burckhardt, Titus, 1984. *Mengenal Ajaran Kaum Sufi,* terjmh, Azyumardi Azra, Pustaka Jaya, Jakarta

Daudy, Ahmad, *Kuliah Filsafat Islam,* Bulan Bintang, Jakarta, 1986

_____, (Ed.), *Segi-segi Pemikiran Falsafi dalam Islam,* Bulan, Bintang, Jakarta, 1984

Dunya, Sulaiman, *Al-Haqiqah al-Nazhr al-Ghazali,* Dar al-Ma'arif, Mesir, 1971

Effendi, Djohan (Penyunting), *Sufisme dan Masa Depan Agama,* Pustaka Firdaus, Jakarta, 1993

Farhat, Yusuf (Ed.), *Al-Falsafah al-Islamiyyah wa A'lamuha,* t.p., Suriah, 1986

Al-Ghazali, Abu Hamid, *Al-Munqidz min Al-Dlalal,* Hakikat Kitabevi, Istambul, 1983

_____, *Ihya' 'Ulum al-Din I-V,* Dar al-Fikr, Beirut, 1995

_____, *"Misykat al-Anwar",* dalam Muhammad Musthafa Abu al-'Ala (Ed.), *Al-Qushur al-'Awali,* Maktabat al-Jundi, Mesir, 1970

_____, *"Fayshal al-Tafriqah",* dalam Muhammad Musthafa Abu al-'Ala (Ed.), *Al-Qushur al-'Awali,* Maktabat al-Jundi, Mesir, 1970

_____, *"Al-Qisthas al-Mustaqim",* dalam Mu-

hammad Musthafa Abu al-'Ala (Ed.), *Al-Qushur al-'Awali,* Maktabat al-Jundi, Mesir, 1970

_____, *Kimia Kebahagiaan,* terjmh. Haidar Bagir, Mizan, Bandung, 1994

_____, *Al-Asma' al-Husna: Rahasia Nama-nama Indah Allah,* terjmh. Ilyas Hasan, Mizan, Bandung, 1994

_____, *Raudlat Taman Jiwa Kaum Sufi,* terjmh. M. Luqman Hakim, Risalah Gusti, Surabaya, 1995

_____, *Permata al-Qur'an,* Syaifullah Mahyuddin (Penyadur), Rajawali Pers, Jakarta, 1987

_____, *Tahafut al-Falasifah,* Sulaiman Dunya (Ed.), Dar al-Ma'arif, Kairo, t.t.

_____, *Maqashid al-Falasifah,* Sulaiman Dunya (Ed.), Dar al-Ma'arif, Kairo, 1960

Ghibb, HAR., dan Kramers, J.H., *Shorter Encyclopedia,* E.J. Brill, Leiden, 1961

Ghirbal, M. Syafiq, *Al-Mausu'al al-'Arabiyyah al-Muyassarah,* Dar al-Qaumiyyat, Messir, t.t.

Ghulsyani, Mahdi, *Filsafat Sains Menurut al-Qur'an,* terjmh. Agus Effendi, Mizan, Bandung, 1995

Al-Hafini, Abdul Mun'im, *Al-Mu'jam al-Falsafi,* Dar al-Syarqiyyah, Kairo, 1990

Hajjaj, Muhammad Fauqi, 2011. *Tasawuf Islam dan Akhlak,* diterjemahkan oleh Kameran As'ad Lesiyadi dan Fachri Ghazali, Amzah, Jakarta.

Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya,* Nurul Islam,

Jakarta, 1980

Hidayat, Kamarudin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik,* Paramadina, Jakarta, 1996

Hidayat, Kamarudin, dan Nafis, M. Wahyuni, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial,* Paramadina, Jakarta, 1995

Hughes, Thomas Patrich, *Dictionary of Islam,* Cosmo Publication, New Delhi, 1982

Al-Hujwiri, 'Ali Ibn 'Utsman, *Kaysful Mahjub,* terjmh. Suwardjo Muthahary, dan Abdul Hadi WM., Mizan, Bandung, 1993

Ibn Mandzur, *Lisan al-'Arab II,* Dar al-Fikr, Beirut, t.t.

I-llahi, Ibrahim Gazur, *Ana Al-Haqq: Menyingkap Misteri Sufi Besar Mansur al-Hallaj,* terjmh. Bandaro dan Jaboer Ajoeb, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1995

Al-Isfirayini, Abdul Qadir Thahir al-Baghdadi, *al-Farq bain al-Firaq,* Dar al-Ma'arif, Beirut, t.t.

Jahja, M. Zurkani, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi,* Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1996

Al-Jauziyyah, Ibn al-Qayyim, *Madarij al-Salikin I,* Dar al-Fikr, Beirut, 1991

Al-Kalabadzi, Abu Bakar, *Al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf,* Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, Kairo, 1969

Kartanegara, Mulyadhi, *Menyelami Lubuk Tasawuf,* Jakarta: Erlangga, 2007.

Lewis, Bernard et.al., *The Encyclopedia of Islam III,* E.J. Brill, Leiden, 1991

Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis: Lokalitas, Pluralisme, Te-*

rorisme, Yogyakarta: LKiS, 2011.

Madjid, Nurcholis, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah,* Paramadina, Jakarta, 1995

_____, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan,* Mizan, Bandung, 1993

Madzkour, Ibrahim, *Fi al-Falsafah al-Islamiyyah Manhaj wa Tathbiquh II,* Dar al-Ma'arif, Kairo, t.t.

Al-Mahdi, Muhammad 'Uqail ibn 'Ali, *Madkhal ila al-Tassawuf al-Islami,* Dar al-Hadits, Kairo, 1993

_____, *Dirasat fi al-Tashawwuf al-Falsafi al-Islami,* Dar al-Hadits, Kairo, 1993

_____, *Al-Bid'ah fi al-'Aqidah wa al-Tashawwuf,* Dar al-Hadits, Kairo, 1991

Mahmud, Abdul Qadir, *Al-Falsafah al-Shufiyyah fi al-Islam,* Dar al-Fikr al-'Arabi, Kairo, 1967

M. Sa'id, Busthami, *Pembaharu dan Pembaharuan dalam Islam,* terjmh. Mahsun al-Mundzir, PSIA, Ponorogo, 1992

Mas'ud, Abdurrahman, 2006. *Dari Haramain ke Nusantara, Jejak Intelektual Arsitek Pesantren,* Kencana, Jakarta.

Masyharudin, 2007. *Pemberontakan Tasawuf, Kritik Ibn Taimiyah atas Rancang Bangun Tasawuf,* JP Book, Surabaya

Mubarak, Zakki, *Al-Tashawwuf al-Islami fi al-Adab wa al-Akhlaq,* al-Maktabah al-'Ashriyyah li al-Thaba'ah wa al-Nashr, Beirut, t.t.

Muhajir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif,* Rake Sarasin,

Yogyakarta, 2000.

Munawar-Rachman, Budhy (Ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* Paramadina, Jakarta, 1995

Musa, Muhammad Yusuf, *Falsafah al-Akhlaq fi al-Islam,* Muassasah al-Khanaji, Kairo, 1963

Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan,* Bulan Bintang, Jakarta, 1992

_____, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam,* Bulan Bintang, Jakarta, 1973

_____, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Harun Nasution*, Saiful Muzani (Ed.), Mizan, Bandung, 1995

_____, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya II,* UI Press, Jakarta, 1979

Nasution, Yasir, *Manusia Menurut al-Ghazali,* Rajawali Pers, Jakarta, 1988

Nata, Abuddin, 2007. *Akhlak Tasawuf,* Raja Grafindo Persada, Jakarta.

Al-Nasyar, 'Ali Sami, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam,* Dar al-Ma'arif, Kairo, 1977

Nicholson, RA., *The Mystics of Islam,* Roudlege dan Kegan Paul, London, 1974

_____, *The Ide of Persnonality in Sufism,* Indarah-i Adabiyyat-i Delli, New Delhi, 1979

Al-Qardlawi, Yusuf, *Al-Iman al-Ghazali bain Madihih wa Naqidih,* Dar al-Wafa', Mesir, 1992

Al-Qusyairi, Abu al-Qasim, *Al-Risalah al-Qusyairiyyah I-II,* Abdul

Qadir Mahmud (Ed.), Dar al-Kuttub al-Haditsah, Kairo, 1974

Quzwain, Chatib, *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Abdussamad al-Palimbani,* Bulan Bintang, Jakarta, 1985

Rahardjo, Dawam (Penyunting), *Insan Kamil: Konsep Manusia Menurut Islam,* Pustaka Grafiti Pers, Jakarta, 1987

Sadzali, Munawari, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran,* UI Press, Jakarta, 1990

Schimmel, Annemarie, *Dimensi-dimensi Mistik dalam Islam,* terjemh. Suparlan Djoko Damono et.al., Pustaka Firdaus, Jakarta, 1986

Selamat, Kasmuri dan Ihsan Sanusi, 2011. *Akhlak Tasawuf, Upaya Meraih Kehalusan Budi dan Kedekatan Ilahi,* Kalam Mulian, Jakarta.

Sherif, M.M., *History of Muslim Philosophy,* Ottoharssowitz, Pakistan, 1963

Sheikh, M. Saeed, *Dictionary of Muslim Philosophy,* Institut of Islam Culture, Lahore, 1976

Shihab, Alwi, 2009. *Antara Tasawuf Sunni dan TAsawuf Falsafi, Akar Tasawuf di Indonesia,* Iman, Jakarta.

Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam,* Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1996

Siroj, Said Aqil, 2006. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial,* Mizan, Bandung.

Siroj, Said Aqil, 2012. *Dialog Tasawuf Kiai Said: Akidah, Tasawuf dan Relasi Antarumat Beragama,* Khalista dan LTN PBNU, Surabaya.

Sou'yb, Joesoef, *Sejarah Daulat Abbasiyah III,* Bulan Bintang, Jakarta, 1978

Suriasumantri, Jujun S., *Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan,* IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1992

Syamsudin, Ahmad, *Al-Ghazali: Hayatuh, Atsaruh, Falsafah,* Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, t.t.

Sri Mulyati, 2006. *Tasawuf Nusantara, Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka,* Kencana, Jakarta.

Al-Taftazani, Abu al-Wafa' al-Ghanimi, *Sufi dari Zaman ke Zaman,* terjmh. Ahmad Rafi' Utsmani, Pustaka, Bandung, 1985

Thawil, Taufiq, *Qishshah al-Niza' bain al-Din wa al-Falsafah,* Dar al-Mishr al-Mathba'ah, Kairo, 1947

_____, *Usus al-Falsafah,* Dar al-Nahdlah al-'Arabiyyah, Kairo, 1979

At-Thusi, *Al-Luma',* t.k. :Dar al-Kutub al-Haditsah, 1960

Tim Penyusun Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam V,* Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994

Tim Penyusun IAIN Sumatra Utara, *Pengantar Ilmu Tasawuf,* Proyek, Medan, 1981/1982

Van Bruinessen, Martin, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia,*Bandung: Mizan, 1992

Wahid, Abdurrahman, *Islam Kosmopolitan, Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan,* Jakarta: The WAHID Institute, 2007.

Wahid, Abdurrahman, *Islamku, Islam Anda dan Islam Kita, Agama*

Masyarakat Negara Demokrasi, Jakarta: The Wahid Institute, 2006.

Watt, W. Mowntgomerry, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam,* terjmh. Umar Basalim, Jakarta: P3M,, 1987

Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam,* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995

Az-Zabidi, Sayyid Muhammad bin Muhammad al-Husaini, *Ittihaf al-Sadah al-Muttaqin bi Syarh Ihya' 'Ulum al-Din,* Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

Zahri, Musthafa, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf,* Surabaya: Bina Ilmu, 1991

Zar, Sirajuddin, *Konsep Penciptaan Alam Dalam Pemikiran Islam, Sains dan Al-qur'an,* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994

Zar, Sirajuddin, *Strategi Analisis Data Kajian Teks,* Makalah Penataran Pelatihan Penelitian Tenaga Edukatif IAIN Imam Bonjol Padang, 1996.

Zed, Mestika, *Metode Penelitian Kepustakaan,* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004.

Zulkifli, *Sufism in Jawa, The Role of the Pesantren in the Maintenance of Sufism in Jawa,* INIS, Leiden-Jakarta: INIS, 2002.

TENTANG PENULIS

MUNIRON lahir di kediri, 6 November 1966. Pendidikan dasar hingga menengahnya ditempuh di kota kelahirannya, Kediri. Pada tahun 1991 ia menyelesaikan studi S1 di Fakultas Tarbiyah IAIN Malang; menamatkan S2 di IAIN Padang dengan mengambil konsentrasi *Islamic Studies*. Adapun program doktoralnya diselesaikan di UIN Jakarta dalam bidang studi yang sama.

Muniron telah menghasilkan banyak karya akademik berupa artikel, laporan penelitian, maupun buku-buku. Penelitian yang telah dilakukannya antaralain adalah Islam Pesantren dan posisinya dalam Pluralisme Agama (2007); Ikhwan as-Safa' dan Rasa'ilnya (Sebuah pengenalan Awal) (2007); dan Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Umum Model UIN Malang (2008). Artikel-artikelnya antara lain: "Hadits sebagai Sumber Hukum Islam" (Interest, Jurnal Muamalah STAIN Jember, 2007); "rekonstruksi epistemologi Islam menuju Pembentukan Insan Cendekia Berakhlak Mulia" (Jurnal Intelektualitas PPs IAIT Kediri, 2008); "Studi da-

lam Bidang Kalam, Dimensi Metodologis-Epistemologis" (Jurnal Al 'adalah, 2008); "integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Umum Model UIN Malang" (fenomena, jurnal penelitian STAIN Jember, 2009).

Adapun diktat dan buku-bukunya yang telah diterbitkan di antaranya adalah Pengantar Studi Islam (Diktat, 2009); Teologi Islam (Diktat, 2008); Ulumul Qur'an (Diktat, 2008); Percikan pemikiran Madzhab Mangli (Buku, sebagai kontributor, 2006); Kalam Periode Klasik: Dialektika Historis, Metodologis dan Doktrin Teologis (Buku, 2009).

IAIN
KEDIRI

أبو حامد الغزالي
رضي الله عنه